المملكة العربية السعودية
وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد
مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف
الأمانة العامة



بيان تلبيس الجهمية

في تأسيس بدعهم الكلامية

تأليف شيخ الإسلام
أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحراني
(ت ٧٢٨هـ)

الجزء الرابع

الاستواء - العلو - النزول - الحيز - الجهة
الجسم - الرؤية

حققه
د. محمد العبد العزيز اللاحم

ⓒ مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٢٦هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم

بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية. /أحمد بن عبدالحليم بن تيمية؛ محمد العبدالعزيز اللاحم - المدينة المنورة، ١٤٢٦هـ

١٠مج.

٦٣٢ص، ١٦×٢٣سم

ردمك: ١-٢٤-٨٤٧-٩٩٦٠ (مجموعة)

٢-٢٩-٨٤٧-٩٩٦٠ (ج٤)

١- الجهمية ٢- علم الكلام أ- اللاحم، محمد العبدالعزيز (محقق) ب- العنوان

ديوي ٢٥٤,٢ ١٤٢٦/٥١

رقم الإيداع: ١٤٢٦/٥١

ردمك: ١-٢٤-٨٤٧-٩٩٦٠ (مجموعة)

٢-٢٩-٨٤٧-٩٩٦٠ (ج٤)

فصل[1]

قال الرازي:[2] «البرهان الخامس[3] هو أن الأرض كرة، فإذا

فصل: البرهان الخامس للرازي في إلزامه من قال بالجهة

---

(١) بداية هذا الفصل يوافق من المخطوطة لوحة (٣٠٦) ج (٣) واللوحة تنقسم إلى صفحتين (أ)، (ب)، وعند بداية كل لوحة سيوضح ذلك في جانب الصفحة. كما يوافق من النسخة المطبوعة ٢/ ٢١١.

(٢) في كتابه (أساس التقديس) الذي تولى المؤلف رحمه الله الرد عليه في كتابنا هذا، وقد أفرد له دراسة مستقلة عن الرازي وكتابه.

(٣) قسم الرازي كتابه إلى أربعة أقسام: القسم **الأول** في الدلائل الدالة على أنه منزه عن الجسمية والحيز، وهذا القسم قسمه إلى ستة فصول: **الأول** في تقرير المقدمات، والثاني في تقرير الدلائل السمعية، **والثالث** في إقامة الدلائل العقلية على أنه تعالى ليس بمتحيز البتة، **والفصل الرابع** في إقامة البراهين على أنه تعالى ليس مختصاً بحيز ولا جهة. بمعنى: أنه يصح أن يشار إليه بالحس بأنه ههنا أو هناك. ثم ذكر ثمانية براهين:

الأول: وذلك أنه لم يخل إما أن يكون منقسماً أو غير منقسم.

الثاني: في بيان أنه يمتنع أن يكون مختصاً بالحيز والجهة وأنه لو كان مختصاً بالحيز والجهة لكان محتاجاً في وجوده إلى ذلك الحيز والجهة وهذا محال.

والبرهان الثالث: في بيان أنه يمتنع أن يكون تعالى مختصاً بالحيز والجهة: هو أنه لو كان تعالى مختصاً بحيز وجهة لكان لايخلو إما أن يقال إنه غير متناهٍ من جميع الجوانب، أو من بعض الجوانب، أو متناه من كل الجوانب. والأقسام الثلاثة باطلة.

والبرهان الرابع: على أنه يمتنع أن يحصل في الجهة والحيز: هو أنه لو حصل في شيء من الجهات والأحياز، لكان إما أن يحصل مع وجوب أن يحصل فيه أولا مع وجوب أن يحصل فيه والقسمان باطلان. انظر: (الأساس) ١٥ـ٧٤.

ثم ذكر **البرهان الخامس**: وهو بداية هذا القسم.

كان كذلك امتنع كونه تعالى فى الحيز والجهة. بيان الأول أنه إذا حصل خسوف [قمري][(١)] فإذا سألنا سكان أقصى المشرق عن [ابتدائه][(٢)] قالوا: إنه حصل فى أول الليل، وإذا سألنا سكان أقصى المغرب قالوا: إنه حصل في آخر الليل، فعلمنا أن أول الليل في أقصى المشرق هو بعينه آخر الليل في أقصى المغرب، وذلك يوجب كون الأرض كرة. وإنما قلنا إن الأرض لما كانت كرة امتنع كون الخالق في شيء من الأحياز، وذلك أن الأرض إذا كانت كرة فالجهة التي هي فوق بالنسبة إلى سكان أهل المشرق هي تحت بالنسبة إلى سكان أهل المغرب، وعلى العكس، فلو اختص الباري بشيء من الجهات لكان تعالى في جهة التحت بالنسبة إلى بعض الناس، وذلك باطل بالاتفاق بيننا وبين الخصم فثبت أنه يمتنع كونه مختصًّا بالجهة[(٣)].

والكلام على هذا أن يقال: هذا الذي ذكره مبني على أن الأرض مستديرة والأفلاك مستديرة. وهذا القدر قد ينازعه فيه

---

(١) في (ل): قمر، والتصويب من الأساس.

(٢) في (ل): ابتداء، والتصويب من الأساس.

(٣) انتهى كلام أبي عبد الله الرازي من كتابه (أساس التقديس) ص ٧٤، تحقيق أحمد حجازي السقا، طبع ونشر مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة. وذكر قريباً من هذا الكلام فى تفسيره.
التفسير الكبير ج١٣/ ٧٥ عند قوله تعالى: ﴿وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿٤٠﴾﴾ [يس: ٤٠].
وكذلك كتاب الأربعين في أصول الدين، ص١١٣.
وكذلك رد عليه المؤلف ـ رحمه الله ـ هذا الكلام في (درء التعارض) ٦/ ٣٩٦.

بعض الناس، فإن من أهل الكلام[1] من نازعه فيه ودفع كون الأفلاك مستديرة[2]، كما فعل بعض من رد عليهم فى كتاب الدقائق[3] وغيرهم، وكذلك قد يدفع ذلك بعض من ينتسب إلى العلم ولربما[4] حصل هذا من أقوال المنجمين التى تخالف الشرع، وكذلك المتكلم قد ينازع في هذا بطرق[5] جدلية، وكذا[6] المتفقه قد ينازع في هذا زعماً منه أن هذا مخالف للشريعة، وليس مع واحد منهما دليل شرعي ولا عقلي يخالف ذلك، ولا يمنع كون الأفلاك مستديرة، ولا ينقل عن أحد من أئمة الإسلام وعلمائه النزاع فى ذلك، بل قد ذكر غير واحد من علماء المسلمين مثل الشيخ أبي [الحسين][7] بن

---

(١) نسبة إلى علم الكلام، وهو البحث في الأمور العقدية والاستدلال عليها بالفلسفة والمنطق والعقل وترك الكتاب والسنة. وسيأتي تفصيل ذلك في ص ١٢٢.

(٢) قد بين ذلك المؤلف في موضع آخر. انظر: (الفتاوى ١٧/ ٣٣٤.

(٣) كذا في (ل)، (ط). ولعلها كتب الدقائق وغيرها.
وكتب الدقائق هي التي تبحث فيما دق من مسائل الاعتقاد عند المتكلمين.
فقد قسم الأشعري كتابه «المقالات» إلى قسمين: الكلام في الجليل، والدقيق.
وللباقلاني كتاب «الدقائق» وكذلك كتاب الآمدي المعروف «دقائق الحقائق» وهي الكتب التي تبحث في المسائل بدليل منطقي عقلي دون السمعي كمسائل العرض والجسم، والجوهر، والهيولى، والساكن، والمتحرك... إلخ.

(٤) فى (ط): وربما.

(٥) في (ط): بطريق.

(٦) في (ل) و (ط): وهذا. ورجحت أن الصواب ما ثبت.

(٧) في (ل): جعفر. وهو خطأ، والصحيح ما أثبته فقد ذكره المؤلف في الفتاوى ٢٥/١٩٥ أنه أبو الحسين أحمد بن جعفر. وأبو جعفر لقب جده من الطبقة الأولى من أصحاب أحمد. انظر: (المنهج الأحمد) ١/ ٣٠١.

المنادي[1] أحد العلماء المشاهير ذوي التصانيف الكثيرة من الطبقة الثانية من أصحاب الإمام أحمد[2].

ومثل أبي[3] محمد بن حزم[4]، ومثل أبي الفرج ابن الجوزي[5] إجماع المسلمين على أن الأفلاك مستديرة، وأبو

---

(١) هو أبو الحسين أحمد بن جعفر بن محمد بن عبد الله بن يزيد المنادي، ثقة أمين. مقرئ من الطبقة الثانية من أصحاب أحمد، له تصانيف كثيرة، وقد صنف في علوم القرآن أربعمائة كتاب ونيفاً وأربعين، ولم يسمع الناس من مصنفاته إلا أولها، (توفي) سنة (٣٣٦هـ). انظر: (تاريخ بغداد) ٤/ ٦٩، و(طبقات الحنابلة) ٢/ ٣، و(المنهج الأحمد) ٢/ ٤٥، و(تذكرة الحفاظ) ٣/ ٨٤٩.

(٢) أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، إمام أهل السنة، أحد أئمة المذاهب الأربعة، له مصنفات كثيرة منها «المسند» و «المسائل»، و«الأشربة» وغيرها، توفي رحمه الله سنة (٢٤١هـ).
(طبقات الحنابلة) ١/ ٣، و(تذكرة الحفاظ) ٢/ ٣٣١.

(٣) في (ط): ومثل محمد.

(٤) هو أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، فارسي الأصل، أندلسي قرطبي، ظاهري، آية في الذكاء، صاحب تصانيف كثيرة، أشهرها «المحلى في الفقه»، و«الفصل في الملل والأهواء والنحل»، (توفي) سنة (٤٥٦هـ)، انظر: (نفح الطيب) ٣/ ٢٨٣، و(وفيات الأعيان ٣/ ٣٢٥، و(سير أعلام النبلاء) ١٨/ ١٨٤.
قال ابن حزم في معنى ﴿وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿٤٠﴾﴾: نص جلي على الاستدارة، (الفصل) ٢/ ٢٤٤، وقال عن تكوير الأرض: لم يعرف عن أئمة المسلمين المستحقين لاسم الإمامة بالعلم ـ رضي الله عنهم ـ أن أنكروا تكوير الأرض، ولا يحفظ لأحد منهم في دفعه كلمة، بل البراهين من الكتاب والسنة جاءت بتكويرها. (الفصل) ٢/ ٢٤١.

(٥) هو عبد الرحمن بن علي بن محمد القرشي ينتهي نسبه إلى أبى بكر الصديق =

[الحسين] من أعظم الناس اطلاعاً وكذلك هؤلاء. وإذا ذكر هو أو غيره إجماع علماء المسلمين على أن الأفلاك مستديرة[1] كان من نازع بعد هذا الإجماع من متكلم ومتفقه وغيرهما مسبوقاً بالإجماع، وما علمت منازعاً في ذلك إلا نقل الإجماع الذي ذكره أبو [الحسين] بن المنادي. وإن كان قد نقل عن بعض السلف نزاع في حركة الأفلاك / لكن ما علمت عنهم نزاعاً في استدارتها[2].

٣٠٦/ب

= ـ رضي الله عنه ـ البغدادي، الحنبلي، مشارك في أنواع العلوم، له تصانيف كثيرة منها: «زاد المسير في علم التفسير» و«المنتظم في التاريخ» و«العلل»، و«الموضوعات في الحديث» وغيرها، وكان واعظاً بليغاً فقيهاً، ولد سنة (٥١٠هـ)، وتوفي سنة (٥٩٧هـ).

انظر: ترجمته ومؤلفاته في (سير أعلام النبلاء) ٢١/ ٣٦٥ ـ ٣٨٤، و(تذكرة الحفاظ) ٤/ ١٣٤٢ ، و(وفيات الأعيان ٣/ ١٤٠، و(البداية والنهاية) ١٣/ ٢٨.

(١) وانظر: كلام ابن المنادي فى (الفتاوى)٢٥/ ١٩٥، ١٩٦.

وانظر: كلام ابن الجوزي في استدارة الأفلاك في تفسيره «زاد المسير في علم التفسير» ٥/ ٣٤٩ سورة الأنبياء آية (٣٣).

(٢) ذكر ابن تيمية الاتفاق على أن الأرض كروية الشكل وأن الأفلاك مستديرة بدلالة الكتاب والسنة، انظر: (الفتاوى) ٥/ ١٥٠، وانظر: (درء التعارض) ٧/ ٣،٤.

والأفلاك جمع فلك. قال ابن الأعرابي: هو التل من الرمل حوله فضاء. وقال الليث: الفلك جاء في الحديث أنه دوران السماء، وهو اسم للدوران خاصة، وأما المنجمون فيقولون: سبعة أطواق دون السماء، قد ركبت فيها النجوم السبعة، في كل طوق منها نجم، وبعضها أرفع من بعض تدور فيها بإذن الله.

وقال الفراء: يقال: إن الفلك موج مكفور تجري فيه الشمس والقمر والكواكب.

وقال الكلبي: الفلك استدارة السماء. انظر: (تهذيب اللغة) للأزهري ١٠/ ٢٥٤.

دلالة الكتاب والسنة على استدارة الأفلاك

وقد ذكر العلماء دلالة الكتاب والسنة على أن الأفلاك مستديرة من وجوه كثيرة، ليس هذا موضعها وقد كتبنا في ذلك ما تيسر في غير هذا الموضع[١] مثل قوله تعالى في موضعين من كتابه: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ ۖ كُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأنبياء: ٣٣][٢] قال ابن عباس[٣]: في فلكة مثل فلكة المغزل[٤]. والفلك في اللغة هو[٥] الشيء المستدير[٦]، ومنه يقال: تفلك ثدي الجارية[٧]. إذا استدار ومنه: فلكة المغزل، وقال النبي ﷺ في الحديث الصحيح: «**إذا سألتم الله الجنة فاسألوه الفردوس، فإنها أعلى الجنة، وأوسط الجنة وسقفها عرش الرحمن**»[٨] والأعلى لا يكون الأوسط إلا إذا كان

---

(١) انظر: (الرسالة العرشية) و(الفتاوى) ٥/ ١٥٠، ٦/ ٥٨٦، شرح حديث النزول ص ٣٣٣.

(٢) وفي سورة يس، آية ٤٠: ﴿لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِى لَهَآ أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِ ۚ وَكُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾.

(٣) هوعبد الله بن العباس بن عبد المطلب، ابن عم رسول الله ﷺ حبر الأمة وترجمان القرآن، توفي بالطائف سنة (٦٨هـ). (الإصابة ٢/ ٣٢٢).

(٤) وقال الحسن: الفلك طاحونة كهيئة المغزل. انظر: (صحيح البخاري) ٥/ ٢٤٠. والطبري في تفسيره ١٧/ ٢٣، والأثرعن ابن عباس ذكره ابن حزم بسنده في (الفصل) ٢/ ٢٤٧، و(تفسيرابن كثير ٣/ ٨٧).

(٥) في (ل): هي، والتصويب من (ط).

(٦) فلكة المغزل سميت بذلك لاستدارتها، والفلكة القطعة من الأرض أو الرمل تستدير وترتفع على ما حولها. (تهذيب اللغة) ١٠/ ٢٥٤، و(الصحاح) ٤/ ١٦٠٤ مادة (فلك).

(٧) قاله من أئمة اللغة الليث بن المظفر، انظر: (تهذيب اللغة) للأزهري ١٠/ ٢٥٥.

(٨) جزء من حديث طويل أخرجه:

=

الشكل مستديراً، بخلاف المربع والمثلث ونحوها من الأشكال فإنه لايكون أعلاه أوسطه.

وفي حديث الأطيط[1] الذي رواه أبو داود[2] وغيره عن جبير بن محمد بن[3] جبير بن مطعم[4] عن أبيه، عن جده قال:

= البخاري (في صحيحه) ٣/ ٢٠٢ كتاب الجهاد، باب درجات المجاهد ٨/ ١٧٦، وكتاب التوحيد باب ٢٢ بنحوه، انظر: (الفتح) ٦/ ١١، ١٣/ ٤٠٤.

وأحمد (في مسنده): ٢/ ٣٣٥، ٣٣٩، ٥/ ٢٤٠-٢٤١، ٣١٦، ٣٢١.

الترمذي بلفظ آخر: «... **والفردوس أعلى الجنة وأوسطها، وفوق ذلك عرش الرحمن، ومنها تفجر أنهار الجنة، فإذا سألتم الله فاسألوه الفردوس**» ٤/ ٦٧٥، كتاب ٣٩ باب ٤ رقم ٢٥٣٠.

وابن ماجة (في سننه) ٢/ ١٤٤٨ كتاب الزهد باب ٣٩، والحاكم (في مستدركه) ١/ ٨٠، وابن خزيمة (في كتاب التوحيد) ١/ ٢٤٧، والبيهقي (في الأسماء والصفات) ص٥٠٤، و(السنة) للبغوي ١٠/ ٣٤٦.

وقد جمع الألباني طرقه وذكر من خرجه في سلسلة الأحاديث الصحيحة ٢/ ٦٢٦ حديث رقم ٩٢١، ٩٢٢، ولم أجد فيما اطلعت عليه لفظ «وسقفها» وإنما وردت بلفظ «وفوقها» وفي بعض الألفاظ وفق ذلك.

وقد ذكره المؤلف بهذا اللفظ أيضاً (في الفتاوى) ٢٥/ ١٩٤.

(١) الأطيط: صوت الرحل، وأقتاب الإبل من ثقل أحمالها، وصوت الجوف من الخواء. (الصحاح) مادة (أطط) ٣/ ١١١٥.

(٢) أبو داود سليمان بن أشعث بن إسحاق السجستاني، صاحب السنن، إمام حافظ، حدث عنه الترمذي والنسائي، (توفي) (٢٧٥هـ). (تذكرة الحفاظ) ٣/ ٥٩١.

(٣) في (ط): عن.

(٤) جبير بن محمد بن جبير بن مطعم بن عدي بن عبد مناف، ذكره ابن حبان (في الثقات) ٤/ ١١٢ وقال ابن حجر: مقبول من السادسة، (التقريب) ١/ ٢٦، وأبوه ثقة عارف بالنسب روى له الستة، مات على رأس المائة. (التقريب) ٢/ ١٥٠.

=

«أتى رسولَ الله ﷺ أعرابيٌ فقال: يا رسول الله! جهدت الأنفس، وضاعت العيال، وهلكت الأنعام، فاستسقِ الله لنا، فإنا نستشفع بك إلى الله، ونستشفع بالله عليك، فقال رسول الله ﷺ: **ويحك أتدري ما تقول؟، وسبح رسول الله ﷺ فما زال يسبح حتى عرف ذلك في وجوه أصحابه، ثم قال: ويحك أتدري ما تقول. لا يستشفع بالله على أحد من خلقه، شأن الله أعظم من ذلك، ويحك أتدري ما الله؟ إن عرشه على سمواته هكذا.** وقال بأصابعه مثل القبة عليه، **وإنه ليئط به أطيط الرحل بالراكب**».

قال أبو داود: وقال ابن بشار[1] في حديثه: «**إن الله فوق عرشه، وعرشه فوق سمواته**»، وساق الحديث ولفظ عثمان بن سعيد[2] عن ابن بشار: «**إن الله فوق عرشه فوق سمواته، فوق أرضه مثل القبة**، وأشار النبي ﷺ بيده مثل القبة، **وأنه ليئط به**

= وجده جبير بن مطعم صحابي جليل عارف بالأنساب (توفي) سنة (٥٨ هـ) أو (٥٩هـ). (التقريب) ١/ ١٢٦، و(الإصابة) ١/ ٢٢٧.

(١) محمد بن بشار بن عثمان العبدي البصري أبو بكر، إمام حافظ، ثقة، يعرف بـ (بندار) روى عن يحيى بن سعيد القطان، وعبد الرحمن بن مهدي، قال الذهبي: انعقد الإجماع على الاحتجاج ببندار. توفي سنة (٢٥٢هـ) انظر: (التذكرة) ٢/ ٥١١، و(الجرح والتعديل) ٧/ ٢١٤، و(التقريب) ٢/ ١٤٧.

(٢) هو عثمان بن سعيد الدارمي بن خالد السجستاني، إمام حافظ محدث هراة، أخذ عن يحيى بن معين، وأحمد بن حنبل، ويحيى الحمانى... وله مسند كبير، وتصانيف في الرد على الجهمية، (توفي) سنة (٢٨٠هـ)، انظر: (تذكرة الحفاظ) ٣/ ٦٢١.

أطيط الرحل بالراكب»[1].

---

(١) أخرجه أبو داود (في سننه) ٢/ ٥٨٣ كتاب السنة باب (١٨) «عن عبد الأعلى بن حماد ومحمد بن المثنى، ومحمد ابن بشار وأحمد بن سعيد الرياطي، قالوا: ثنا وهب بن جرير: قال أحمد: كتبناه من نسخته، وهذا لفظه قال: ثنا أبي قال: سمعت محمد بن إسحاق يحدث عن يعقوب بن عتبة عن جبير بن محمد به».
ولفظ الدارمي المذكور أخرجه (فى رده على المريسي) ص ٤٤٧ ضمن عقائد السلف. كما أخرجه الدارمي أيضاً (في الرد على الجهمية) ص ٢٤، وكذلك ابن خزيمة (في التوحيد) ١/ ٢٣٩ رقم ١٣٧، وكلاهما من طريق محمد بن بشار عن وهب به.
وأخرجه اللالكائي (في شرح أصول أهل السنة) ٣/ ٣٩٤، ٣٩٥ رقم (٦٥٦) عن أبي الأزهر عن وهب به.
وأخرجه أبو الشيخ (في كتاب العظمة) ٢/ ٥٥٤/رقم ١٩٨ من طريق محمد بن المثنى عن وهب به.
وأخرجه ابن أبي عاصم (في السنة) ١/ ٢٥٣ رقم ٥٧٦.
والبغوي (في شرح السنة) باب الرد على الجهمية ١/ ١٧٥ رقم (٩٢).
وكلاهما من طريق أبي الأزهر النيسابوري عن وهب به.
وأخرجه الدارقطني (في الصفات) ص ٥٠ رقم ٣٨، عن محمد بن يزيد الواسطي عن وهب به.
وأخرجه أيضاً البيهقي (في الأسماء والصفات) ص٥٢٦ وضعفه.
فهؤلاء كلهم من طريق وهب عن جرير عن أبيه.
كما أخرجه الآجري (في الشريعة) ص ٢٩٣، من طريق حفص بن عبد الرحمن عن محمد بن إسحاق به بلفظه مع اختلاف يسير.
والحديث فيه علتان:
الأولى: عنعنة محمد بن إسحاق، وهو «مدلس» وليس له متابع فقد ذكره ابن حجر في الطبقة الرابعة من المدلسين (ص ١٣٢ رقم ١٢٥) وهم ممن اتفق على أنه لا يحتج بشيء من حديثهم إلا إذا صرحوا بالسماع، ومحمد بن إسحاق لم يصرح هنا، وبسبب تدليس محمد بن إسحاق ضعفه كثير من المحدثين كالألباني في تحقيقه للسنة لابن أبي عاصم ١/ ٢٥٢، والرد على الجهمية ص٢٤.

= وانظر: (سلسلة الأحاديث الضعيفة) ٢/ ٢٥٧ ـ رقم (٨٦٦) ونقل الألباني عن الذهبي في العلو ما يضعفه قال: هذا حديث غريب جدًّا فرد.
وكذلك محمد الفقي في تعليقه على الشريعة ص ٢٩٤.
الثانية: وفيه جبير بن محمد. قال فيه ابن حجر: مقبول (التقريب) ١/ ١٢٦.
والمقبول لا يصح إلا إذا توبع وهو لم يتابع.
وكذلك لم أقف على شاهد يقويه.
ولهذا اختلف في صحة هذا الحديث فممن ضعفه:
قال المنذرى في هذا الحديث: « قال أبو بكر البزار: وهذا الحديث لا نعلمه يروى عن النبي ﷺ من جهة من الوجوه ولا من هذا الوجه. ولم يقل فيه محمد ابن إسحاق حدثني يعقوب بن عتبة. وهذا آخر كلامه. ومحمد بن إسحاق مدلس واذا قال المدلس عن فلان ولم يقل حدثنا أو سمعت أو أخبرنا لا يحتج بحديثه».
وقال الحافظ أبو القاسم الدمشقي: «وانفرد به محمد بن إسحاق، وابن إسحاق لا يحتج بحديثه، وقد طعن فيه غير واحد من الأئمة وكذبه جماعة منهم..»
انظر: (عون المعبود) ١٣/ ١٧.
وقال البيهقي (في الأسماء والصفات) ص٥٢٨: «وهذا الحديث ينفرد به محمد ابن إسحاق بن يسار عن يعقوب بن عتبة، وصاحبا الصحيح لم يحتجا به، إنما استشهد به مسلم في أحاديث معدودة، أظنهن خمسة قد رواهن غيره، وذكره البخاري في الشواهد ذكراً من غير رواية، وكان مالك بن أنس لا يرضاه، ويحيى بن سعيد القطان لا يروي عنه، ويحيى بن معين يقول: ليس بحجة، وأحمد بن حنبل يقول يكتب عنه هذه الأحاديث ـ يعنى المغازي ونحوها ـ فإذا جاء الحلال والحرام أردنا قوماً هكذا ـ يريد أقوى منه ـ فإذا كان لا يحتج به في الحلال والحرام فأولى أن لايحتج به في صفات الله سبحانه وتعالى..» ا.هـ.
وممن ضعفه ابن كثير حيث ضعف (عبد الله بن خليفة) وقال: «ليس بذلك المشهور» ثم قال: «وأغرب من هذا حديث جبير بن مطعم في صفة العرش» (تفسير ابن كثير) ١/ ٣١٠، آية الكرسي.

= ومن صححه وانتصر له أبو داود؛ قال بعد روايته: «والحديث بإسناد أحمد بن سعيد هو الصحيح، ووافقه عليه جماعة منهم يحيى بن معين، وعلي بن المديني (السنن) ٢/ ٥٨٣. والمؤلف في هذا الكتاب (ط) ١/ ٥٧٠.

قال: «وهذا الحديث قد يطعن فيه بعض المشتغلين بالحديث انتصاراً للجهمية وغيرهم، وإن كان لا يفقه حقيقة قولهم، وما فيه من التعطيل واستبشاعاً لما فيه من ذكر الأطيط، ويحتجون بأنه تفرد به محمد بن إسحاق عن يعقوب بن عتبة، عن جبير، ثم يقول بعضهم: ولم يقل ابن إسحاق حدثني. فيحتمل أن يكون منقطعاً، وبعضهم يتعلل بكلام بعضهم في ابن إسحاق مع أن هذا الحديث وأمثاله وفيما يشبهه في اللفظ والمعني لم يزل متداولاً بين أهل العلم خالفاً عن سالف، ولم يزل سلف الأمة وأئمتها يروون ذلك رواية مصدق به، رادًّا به على من خالفهم من الجهمية متلقين لذلك بالقبول. حتى قد رواه الإمام أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة (في كتابه التوحيد) ١/ ٢٣٩، الذى اشترط فيه أنه لا يحتج فيه إلا بأحاديث الثقات المتصلة الإسناد (انظر مقدمة التوحيد) ص ١٠.

وقال ابن تيمية: «وممن احتج به الحافظ أبو محمد ابن حزم في مسألة استدارة الأفلاك (الفصل) ٢/ ٢٤٧، مع أن أبا محمد من أعلم الناس لا يقلد غيره ولا يحتج إلا بما ثبت عنده صحته»، وكذلك قال المؤلف (الفتاوى) ١٦/ ٤٣٥.

«ولفظ الأطيط قد جاء في حديث جبير بن مطعم الذي رواه أبو داود (في السنن).

وابن عساكر عمل فيه جزءاً. وجعل عمدة الطعن في ابن إسحاق.

والحديث رواه علماء السنة كأحمد وأبي داود وغيرهما، وليس فيه إلا ما له شاهد من رواية أخرى، ولفظ الأطيط قد جاء في غيره». وممن انتصر له ابن القيم رحمه الله:

«قال أهل الإثبات: ليس في شيء من هذا مستراح لكم فى رد الحديث».

وأجاب عن إعلاله بسبب ابن إسحاق بما يجعله صالحاً للاحتجاج به.

ثم قال: «وأما قولكم إنه اختلف في لفظه، فبعضهم قال «ليئط به» وبعضهم لم يذكر لفظة «به» فليس في هذا اختلاف يوجب رد الحديث، فإذا زاد بعض الحفاظ لفظة لم ينفها غيره ولم يرو ما يخالفها، فإنها لا تكون موجبة لرد الحديث».

وقد قال سبحانه وتعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [البقرة: ٢٥٥] وفي حديث أبي ذر[١] عن النبي ﷺ قال: «**ما السموات السبع في الكرسي إلا كحلقة ملقاة بأرض فلاة، والكرسي في العرش مثل تلك الحلقة في الفلاة[٢] والعرش**

= فهذا جواب المنتصرين لهذا الحديث. انظر: (عون المعبود) ١٣/ ١١-١٧.
قلت: ما ضعف إلا بسبب سنده، وبالعلل التي إن وجدت قدحت به وبغيره.
ومن قوّاه فلشهرته ولقبوله إياه.

(١) هو أبو ذر الغفاري جندب بن جنادة ـ على الأصح ـ بن قيس، مشهور بكنيته، من السابقين إلى الإسلام (توفي) رضي الله عنه سنة ٣١ أو ٣٢هـ. (أسد الغابة) ٥/ ١٨٦ و(الإصابة) ٤/ ٦٣.

(٢) أخرجه محمد بن أبي شيبة (في كتاب العرش) ص ٧٧ رقم ٥٨ «حدثنا الحسن ابن عبد الرحمن بن أبي ليلى، نا أحمد بن علي الأسدي، عن المختار بن غسان العبدي، عن إسماعيل بن سلم، عن أبي إدريس الخولاني عن أبي ذر الغفاري قال: دخلت المسجد الحرام، فرأيت رسول الله ﷺ وحده فجلست إليه، فقلت: يا رسول الله! أيما آية نزلت عليك أفضل؟ قال: **آية الكرسي. ما السموات السبع في الكرسي** . . . الحديث» به بلفظه.
وأخرجه أبو الشيخ (في كتاب العظمة) ٢/ ٥٦٩ رقم ٢٠٦ من طريق يحيى بن سعيد السعدي، حدثنا ابن جريج عن عطاء عن عبيد بن عمير عن أبي ذر . . . الحديث.
ومن طريق يحيى بن سعيد أخرجه البيهقي ص ٥١٠، ٥١١، وقال: تفرد به يحيى بن سعيد وله شاهد بإسناد أصح. وهو من طريق إبراهيم بن هشام بن يحيى. وطرق البيهقي ضعيفة.
الأول فيه يحيى بن سعيد: قال العقيلي لا يتابع عليه، وقال ابن حبان يروي المقلوبات والملزقات لايجوز الاحتجاج به إذا انفرد. (الميزان) ٤/ ٣٧٧.
والطريق الثاني فيه إبراهيم بن هاشم: قال فيه الذهبي: «قال أبو حاتم: كذاب».
وقال أبو زرعة: كذاب». (الميزان) ١/ ٧٣.

=

لا يقدر أحد قدره إلا الله»[1].

وقد روى أبو بكر الخلال[2] في كتاب السنة[3]: أخبرني حرب[4] حدثنا محمد بن مهدي[5] بن[6] مالك، ثنا إسماعيل بن

= وأورده ابن كثير (في تفسيره) ١/ ٣٠٩، ٣١٠، بسند أبي بكر بن مردويه بنحوه.
وأخرجه ابن جرير الطبري (في تفسيره) ٣/ ١٠ قال: حدثني يونس، قال: أخبرنا ابن وهب قال: قال ابن زيد قال: وقال أبو ذر، وساق الحديث.
قال الألباني (في السلسلة الصحيحة) (١٠٩): «وهذا إسناد رجاله كلهم ثقات، لكن أظنه منقطعاً» ثم قال: «وجملة القول إن هذا الحديث بهذه الطرق صحيح وخير طريق الأخير. والله أعلم».
وقال أيضاً: «واعلم أنه لا يصح في صفة الكرسي غير هذا الحديث، كما في بعض الروايات أنه موضع القدمين، وأن له أطيطاً كأطيط الرحل الجديد وأنه يحمله أربعة أملاك... إلخ. فهذا كله لا يصح مرفوعاً عن النبي ﷺ وبعضه أشد ضعفاً من بعض».

(١) جزء من أثر عن ابن عباس وسيأتي ص ٢١.

(٢) الحافظ الفقيه أحمد بن هارون الخلال، أبو بكر، من أوائل الطبقة الثانية من أصحاب الإمام أحمد، طلب فقه الإمام أحمد، وصنف الجامع في الفقه، وله مؤلفات منها: «العلل»، و«السنة» وهو مؤلف كبير جمع فيه ما روي عن الإمام أحمد. توفي سنة (٣١١هـ) انظر: (سير أعلام النبلاء) ١٤/ ٢٩٧، و(المنهج الأحمد) ٢/ ٨.

(٣) كتاب كبير مفقود جزء كبير منه، وحقق جزءاً من مسند الإيمان عن أحمد د. عطية عتيق الزهراني، الجامعة الإسلامية عام ١٤٠٦هـ تحت إشراف فضيلة الشيخ عبد الله بن محمد الغنيمان.

(٤) حرب بن إسماعيل بن خلف الحنظلي الكرماني، من أصحاب الإمام أحمد، فقيه حافظ، سمع منه الخلال، توفي سنة ٢٨٠هـ. (تذكرة الحفاظ) ٢/ ٦١٣، و(المنهج الأحمد) ١/ ٣٩٤.

(٥) محمد بن مهدي بن مالك الأبلي. ذكره ابن حبان (في الثقات) ٩/ ٩٩، وهو أخو الحسين بن مهدي، كانت وفاة الحسين سنة ٢٤٧هـ. وممن روى عنه حرب الكرماني، (تهذيب التهذيب) ٢/ ٣٧٣.

(٦) في (ط): ومالك.

عبدالكريم[(١)]، ثنا عبد الصمد بن معقل[(٢)] قال سمعت وهباً[(٣)(٤)] فذكر من عظمة الله تعالى، قال: «إن السموات السبع والأرضين السبع والبحار لفي الهيكل، وإن الهيكل لفي الكرسي، وإن قدميه على الكرسي»[(٥)].

---

(١) إسماعيل بن عبد الكريم بن معقل بن منبه الصنعانى. ذكره ابن حبان (في الثقات). وقال ابن معين: ثقة رجل صدق، وقال (في التقريب): صدوق، روى عن عمه عبدالصمد بن معقل، توفي سنة (٢١٠هـ). (تهذيب التهذيب) ١/ ٣١٥، و(التقريب) ١/ ٧٢.

(٢) عبد الصمد بن معقل بن منبه اليماني، روى عن عمه وهب بن منبه وطاوس وعكرمة، صدوق، توفي سنة (١٨٣هـ). (تهذيب التهذيب) ٦/ ٣٢٨، و(التقريب) ١/ ٥٠٧.

(٣) في(ط): سمعت هناد. وهو خطأ.

(٤) وهب بن منبه بن كامل اليماني تابعي ثقة، روى عن بعض الصحابة كأبى هريرة وأبي سعيد وابن عباس، وغيرهم، وروى عنه أبناؤه وأبناء أخيه عبد الصمد وعقيل، توفي سنة (١١٤هـ)، (سير أعلام النبلاء) ٤/ ٥٤٤.

(٥) أخرجه بهذا السند عبد الله بن أحمد (في السنة) ٢/ ٤٧٧، بزيادة: «**وهو يحمل الكرسي وقد عاد الكرسي كالنعل في قدميه**».

وأخرجه أبو الشيخ (في كتاب العظمة) ٣/ ١٠٥٢ رقم ٥٧٠ من طريق محمد بن رافع عن إسماعيل بن عبد الكريم عن عبد الصمد من كلام طويل، وليس فيه الزيادة التي في السنة لعبدالله بن أحمد.

وأخرجه ابن جرير الطبري (في تاريخه) ١/ ٤١، حدثني محمد بن سهل بن عسكر حدثنا إسماعيل بن عبد الكريم به؛ بالزيادة المذكورة عند عبدالله بن أحمد (فى السنة).

ووهب ينقل كثيراً عن بني إسرائيل، ولعل هذا مما أخذه منهم وذكره الشيخ هنا من باب التأييد، والا فالعلو ثابت بنصوص أكثر وأشد.

وقال الخلال: سألت إبراهيم الحربى[1] عن حديث وهب ابن منبه: إن السموات والأرض لفي الهيكل فقال: الهيكل. هو الشيء العظيم[2]، وأنت إذا دخلت البيعة[3] ورأيت الشيء العظيم يعني عندهم يسمونه الهيكل، وإن الهيكل لفي الكرسي، وإن الكرسي لفي العرش. قال: والعرش أعظم من ذلك[4].

وروى عثمان[5] بن سعيد: حدثنا الحمّاني[6] حدثنا الحكم ابن ظهير[7]، عن عاصم[8]، عن زر[9] عن عبدالله ـ هو ابن

---

(١) إبراهيم بن إسحاق بن إبراهيم الحربي، من أصحاب الإمام أحمد، كان إماماً في الزهد والعلم، حافظاً للحديث له مصنفات كثيرة منها: «غريب الحديث» و«دلائل النبوة» توفي سنة (٢٨٥هـ). (طبقات الحنابلة) ١/٨٦، و(سير أعلام النبلاء) ١٣/٣٥٦.

(٢) الهيكل: الضخم من كل شيء. (لسان العرب) مادة (هكل) ١١/ ٧٠٠.

(٣) البيعة بالكسر: كنيسة النصارى أو اليهود، (لسان العرب) مادة (بيع) ٨/ ٦٦.

(٤) لم أجد هذا السؤال في السنة المطبوع ولا المخطوط، ولعله في الجزء المفقود، مع أني وجدت عدة أسئلة من الخلال لإبراهيم الحربي.

(٥) في (ط): عمر بن سعيد. وهو خطأ.

(٦) الحماني يحيى بن عبد الحميد بن عبد الله الحماني الحافظ أبو زكريا، وثقه يحيى بن معين، وهو أول من صنف المسند في الكوفة، توفي سنة (٢٢٨هـ). (تذكرة الحفاظ) ١/ ٤٢٣، و(تهذيب التهذيب) ١١/ ٢٤٣.

(٧) الحكم بن ظهير (مصغراً) الفزاري، أبو محمد، متروك الحديث، رمي بالرفض، واتهمه ابن معين، روى عن عاصم بن أبي النجود، والسدي وغيرهم، توفي سنة (١٨٠هـ). (الميزان) ١/ ٥٧١، و(التقريب) ١/ ١٩١.

(٨) عاصم بن أبي النجود بن بهدلة، الكوفي أحد القراء السبعة، اختلف فيه بين التوثيق وعدمه، قال النسائي: ليس بحافظ، ولكن الأكثر على توثيقه، قال أبو زرعة وأحمد: ثقة. توفي سنة (١٢٧هـ). (الميزان) ٢/ ٣٥٧، و(التقريب) ١/ ٣٨٣.

(٩) زر بن حبيش الأسدي الكوفي، أبو مريم، إمام قدوة، ثقة جليل، مخضرم، روى =

مسعود[١] ـ قال: «ما السموات والأرض في الكرسي إلا مثل حلقة بأرض فلاة»[٢] وقال: ثنا يحيى الحمّاني، ثنا أبو معاوية[٣] عن الأعمش[٤]، عن مجاهد[٥] قال: ما السموات والأرض في الكرسي إلا بمنزلة حلقة في أرض فلاة»[٦].

= عن عمر، وأبي، وعلي. وعنه عاصم بن بهدلة، وقرأ عليه القرآن، توفي سنة (٨٢هـ). (تذكرة الحفاظ) ١/ ٧٥، (التقريب) ١/ ٢٥٩.

(١) عبد الله بن مسعود بن غافل الهذلي، الصحابي الجليل، الحبر، فقيه الأمة من السابقين إلى الإسلام، هاجر الهجرتين وشهد المشاهد كلها، أحد القراء الأربعة، توفي سنة(٣٢هـ). (الإصابة) ٢/ ٣٦٠.

(٢) أخرجه عثمان بن سعيد (في الرد على المريسي) ص ٤٣١ ضمن عقائد السلف. وهذا السند فيه الحكم بن ظهير، متروك متهم، فهو بهذا السند ضعيف جداً، ولكن له شاهد من حديث أبي ذر السابق، والأثر الذي بعده ويشهد له ما أخرجه البيهقي من طريق آخر عن ابن مسعود، وعن ناس من أصحاب رسول الله ﷺ في قوله: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ فإن السموات والأرض في جوف الكرسي، والكرسي بين يدي العرش. (الأسماء والصفات) ص٥٠٩.

(٣) أبو معاوية محمد بن خازم، الضرير، الكوفي، حافظ ثبت، حدث عن هشام بن عروة، والأعمش، وروى عنه أحمد بن حنبل، وابن معين وغيرهم، توفي سنة (١٩٥هـ). (تذكرة الحفاظ) ١/ ٢٩٤، و(سير أعلام النبلاء) ٩/ ٧٣.

(٤) الأعمش سليمان بن مهران الأسدي، تابعي حافظ ثقة، روى عن عكرمة، وابن أبي أوفى ومجاهد وغيرهم، وعنه شعبة، والسفيانان ووكيع، وغيرهم، توفي سنة (١٤٨هـ). (تذكرة الحفاظ) ١/ ١٥٤.

(٥) مجاهد بن جبر الإمام أبو الحجاج المخزومي ـ مولاهم ـ المقرئ المفسر الحافظ، سمع سعداً وعائشة وأبا هريرة، وعنه قتادة والأعمش توفي سنة (١٠٣هـ). (تذكرة الحفاظ) ١/ ٩٢.

(٦) أخرج هذا الأثر والذي قبله عثمان بن سعيد الدارمي (في الرد على المريسي) ص ٤٣١. وأخرجه البيهقي (في كتاب الأسماء والصفات) ص ٥١١، من طريق =

وقال: ثنا موسى بن إسماعيل[1]، ثنا حماد[2] وهو ابن سلمة[3]، عن عاصم، عن زر[4]/ عن عبد الله بن مسعود قال: بين السماء السابعة وبين الكرسي خمسمائة عام، ومن الكرسي إلى الماء خمسمائة عام، والعرش على الماء، والله فوق العرش، وهو يعلم ما أنتم عليه[5].

٣٠٧/ أ

= تابع فيه الحماني عن ابن معاوية سعيد بن منصور، به.

وأخرجه من طريق آخر عبد الله بن أحمد (في السنة) ١/ ٢٤٧، ٣٠٤ رقم ٤٥٦، ٥٩١: «حدثني أبي رحمه الله، حدثنا عبد الرحمن بن مهدي، وأبو سفيان ـ يعني المعمري ـ عن سفيان، عن ليث، عن مجاهد به».

وابن أبي شيبة محمد بن عثمان (في كتاب العرش) ص ٧٢، ٧٨، من طريقين تابعا فيه سفيان عن ليث أحدهما قيس بن الربيع، والثانى جرير بن عبدالحميد، به.

وهو شاهد لأثر ابن مسعود السابق.

(١) موسى بن إسماعيل المنقري التبوذكي، حافظ، ثقة، سمع من حماد بن سلمة تصانيفه، روى عنه البخاري، وأحمد، وأبو داود، وخلق كثير، توفي سنة (٢٢٣هـ). (تذكرة الحفاظ) ١/ ٢٩٤، و(التقريب) ٢/ ٢٨٠.

(٢) في (ط): هو ابن سلمة.

(٣) حماد بن سلمة بن دينار البصري، أبو سلمة، ثقة، حافظ، روى عن أيوب السختياني، وخاله حميد، وروى عنه ابن المبارك، ويحيى القطان، وموسى بن إسماعيل، توفي سنة (١٦٧هـ). (سيرأعلام النبلاء) ٧/ ٤٤٤، و(طبقات الحفاظ) ص ٩٤.

(٤) عاصم، وزر، ترجم لهما في الحديث السابق.

(٥) هذا سند الدارمي في رده على المريسي، ص ٤٣١ ضمن عقائد السلف.

وأخرجه أيضاً بنفس الإسناد في رده على الجهمية ص ٢٦، ٢٧، بلفظ آخر.

وهو جزء من حديث:

أخرجه ابن خزيمة (في التوحيد) ١/ ٢٤٢ رقم ١٤٩، بلفظ: «**والله يعلم** =

وقال: ثنا يحيى الحماني وأبو[1] بكر، قالا: حدثنا وكيع[2]

= أعمالكم».

وأخرجه أبو الشيخ (في العظمة) ٢/٦٨٨. رقم ٢٧٩.

وأخرجه البيهقى (فى الأسماء والصفات) ص٥٠٧.

وأخرجه أبو العلا الهمذاني في [فتيا وجوابها..] ص٧٧ رقم ٢٢ وهؤلاء جميعهم من طريق حماد بن سلمة به، بألفاظ مختلفة.

كما أخرجه أيضاً ابن خزيمة (في التوحيد) ٢/ ٨٨٥ رقم ٥٩٤ بلفظ مقارب.

وأيضًا أبو الشيخ (في كتاب العظمة) ٢/ ٥٦٥ رقم ٢٠٣. وكلاهما عن المسعود عن عاصم. به متابعة لحماد بن سلمة هو بألفاظ مختلفة.

كما أخرجه أيضاً اللالكائي (في شرح اعتقاد أصول أهل السنة والجماعة) ٣/ ٣٩٦، رقم ٦٥٩.

تابع حماداً أيضاً الحسن بن أبي جعفر بلفظ: «**ما بين سماء القصوى وبين الكرسي خمسمائة سنة وبين الكرسي والماء...**» الحديث.

وأخرجه البيهقي أيضا من طريق آخر (في كتاب الأسماء والصفات) ص ٥٠٧ عن عبد الرحمن بن عبدالله، عن عاصم، عن أبي وائل عن عبدالله بن مسعود، به.

وذكره الذهبي (في العلو) ص ١٠٣، عن جماعة من المؤلفين. وقال: «إسناده صحيح».

قلت: له حكم الرفع وله شواهد من أحاديث أخرى.

(١) هو عبد الله بن محمد بن أبي شيبة إبراهيم بن عثمان، أبو بكر، ثقة حافظ، صاحب المسند والمصنف، سمع من ابن المبارك ووكيع، وشريك، وعنه أبو زرعة والبخاري، ومسلم. توفي سنة (٢٣٥هـ). (تذكرة الحفاظ) ٢/ ٤٣٢، و(التقريب) ١/ ٤٤٥.

والذي في السند هو ابن أبي شيبة، لأن الدارمي يقيده أحياناً كما في بعض الروايات.

(٢) وكيع بن الجراح بن مليح الكوفي أحد الأئمة، محدث العراق، ثبت حافظ، سمع الأوزاعي وسفيان والأعمش. وعنه ابن المبارك، وابن المديني، وأبناء أبي شيبة، توفي سنة (١٩٧هـ). (تذكرة الحفاظ) ١/ ٣٠٦، و(العبر) للذهبي ١/ ٢٥٣.

عن سفيان[1]، عن عمار الدهني[2]، عن مسلم البطين[3]، عن سعيد بن جبير[4]، عن ابن عباس، قال: «**الكرسي موضع القدمين والعرش لا يقدر قدره إلا الله**»[5].

---

(١) سفيان بن سعيد بن مسروق، أبو عبد الله الثوري، الكوفي، الفقيه الحافظ، حدث عن الكبار وعنه ابن المبارك، ويحيى القطان ووكيع. توفي سنة (١٦١هـ). (تذكرة الحفاظ) ١/ ٢٠٣.

(٢) عمار بن معاوية الدهني، أبو معاوية البجلي، صدوق يتشيع، روى له مسلم والأربعة، وروى عن سعيد بن جبير، وروى له السفيانان، توفي سنة (١٣٣هـ). (تهذيب التهذيب) ٧/ ٤٠٤.

(٣) مسلم بن عمران ويقال ابن أبي عمران البطين، أبو عبد الله الكوفي، ثقة، روى عن عطاء ومجاهد وسعيد بن جبير، وعنه سلمة بن كهيل، وابنه. (التقريب) ٢/ ٢٤٦.

(٤) سعيد بن جبير الوالبي مولاهم، الكوفي، المقري من التابعين، سمع ابن عباس، وعدي بن حاتم. وعنه أيوب والأعمش وعطاء، قتله الحجاج سنة (٩٥هـ). (تذكرة الحفاظ) ١/ ٧٦.

(٥) الدارمي في كتابه الرد على المريسي ضمن عقائد السلف، ص ٤٣١.
وأخرجه عبدالله بن أحمد (في كتاب السنة) ١/ ٣٠١ بسند الدارمي عن أبيه عن وكيع به.
وأخرجه ابن خزيمة (في التوحيد) ١/ ٢٤٩ رقم١٥٦ عن مسلم بن جنادة عن وكيع به.
وأخرجه ابن أبي شيبة محمد بن عثمان (في كتاب العرش) ص ٧٩ رقم ٦١، وأخرجه بسنده عن وكيع الهروي (في دلائل التوحيد) ص ٥٦ رقم ١٤، وأيضاً ابن خزيمة (في التوحيد) ١/ ٢٤٨ رقم ١٥٤.
وأخرجه أيضاً الدارقطني (في كتاب الصفات)، ص٤٩ رقم ٣٦.
وأخرجه الحاكم (في مستدركه) كتاب التفسير ٢/ ٢٨٢.
وأخرجه البيهقي (في الأسماء والصفات) ص٤٤٧.
وأخرجه الطبراني (في الكبير) ١٢/ ٣٩ رقم ١٢٤٠٤.

=

وقد أخبر الله تعالى في كتابه أنه جعل الأرض فراشاً والسماء بناءً[(١)]، والأبنية هي الخيام والفساطيط[(٢)]، وفيها استدارة، وذكر أنه جعل الأرض مهاداً، وأنه بسطها وأخبر أنه جعل الجبال فيها أوتاداً[(٣)]. وروى الخلال في كتاب السنة قال:

= كلهم من طريق أبي عاصم عن سفيان به.

وأخرجه من طريق ثالث ابن خزيمة (في التوحيد) ١/ ٢٤٩ رقم ١٥٥ عن أحمد عن سفيان به.

وأخرجه أبو الشيخ (في كتاب العظمة) ٢/ ٥٥٢ رقم ١٩٦ من طريق أبي إسحاق عن أبيه عن عمار، به. كما أخرجه أيضاً رقم ٢١٦ عن قيس عن عمار به.

وأخرجه ابن جرير (في تفسيره) ٣/ ١٠ بسنده موقوفاً على مسلم البطين بلفظ مختصر: «**الكرسي موضع القدمين**».

وقد أخرجه ابن الجوزي (في العلل المتناهية) ١/ ٧ مرفوعاً عن ابن عباس إلى النبي ﷺ وقال: هذا الحديث وهم شجاع بن مخلد في رفعه.

فقد رواه أبو مسلم الكجّي، وأحمد بن منصور الرمادي، كلاهما عن أبي عاصم فلم يرفعاه، ورواه عبد الرحمن بن مهدي، ووكيع، كلاهما عن سفيان فلم يرفعاه، بل وقفاه على ابن عباس وهو صحيح.

قال الحاكم في الموقوف عن ابن عباس: «حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه» ووافقه الذهبي. (المستدرك) ٢/ ٢٨٢.

وقال الهيثمي (في مجمع الزوائد) ٦/ ٣٢٣: «رواه الطبراني ورجاله رجال الصحيح».

وقال الذهبي (في العلو) ص ١٠٢: «رواته ثقات» وقال محققه الألباني: «هذا إسناد صحيح رجاله كلهم ثقات».

(١) في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً﴾ [البقرة: ٢٢].

(٢) قال الليث: الفسطاط ضرب من الأبنية والفسطاط اسم لبيت الشعر. (تهذيب اللغة للأزهري) ١٢/ ٣٤٠، و(الصحاح) ٣/ ١١٥٠ مادة (فسط).

(٣) في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَٰدًا ۝٦ وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا ۝٧﴾ [النبأ: ٦، ٧].

أعطاني محمد بن عوف[1] هذا الحديث وقال: اروه عني، فإنه بسماعي. [حدثنا][2] أبو المغيرة[3]، قال: ثنا أبو[4] مهدي[5]، قال: ثنا أبو الزاهرية[6]، عن أبي شجرة[7]، عن عبد الله بن عمرو[8]، أن النبي ﷺ سئل عن الأرض على ما هي، قال:

---

(١) محمد بن عوف بن سفيان الطائي، أبو جعفر، ثقة، حافظ، روى عن الأنطاكي وأبي المغيرة، وعنه أبو داود والنسائي، والخلال وغيرهم. (تهذيب التهذيب) ٩/ ٣٨٣.

(٢) زيادة.

(٣) عبد القدوس بن الحجاج الخولاني، أبو المغيرة، محدث الشام، ثقة، روى عن المسعودي وأبي بكر بن مريم، وعنه البخاري، ويحيى بن معين، والدارمي، ومحمد بن عوف، توفي سنة (٢١٢هـ). (تهذيب التهذيب) ٦/ ٣٦٩، و(تذكرة الحفاظ) ١/ ٣٨٦.

(٤) في (ط): ابن مهدي، وهو خطأ.

(٥) سعيد بن سنان الحنفي الحمصي، أبو مهدي، روى عن أبيه، وأبي الزاهرية، متروك، رماه الدارقطني وغيره بالوضع، توفي سنة (١٦٣هـ). (تهذيب التهذيب) ٤/ ٤٦، و(الضعفاء والمتروكين) ٢٣٦.

(٦) حدير بن كريب الحضرمي، أبو الزاهرية، صدوق، روى عن حذيفة وأبي الدرداء، وعبد الله بن عمرو وأبي أمامة، وأبي شجرة ـ كثير بن مرة وعنه ابنه حميد، وأبو مهدي، توفي سنة (١٠٠هـ) انظر: تهذيب التهذيب ٢/ ٢١٨.

(٧) كثير بن مرة الحضرمي الرهاوي، أبو شجرة، ويقال أبو القاسم، روى عن النبي ﷺ مرسلاً وعن معاذ بن جبل، وعمر، أدرك بحمص سبعين بدرّياً، وعنه خالد ابن معدان، ومكحول، وأبو الزاهرية، ثقة، توفي بين السبعين والثمانين. (طبقات ابن سعد) ٧/ ٤٤٨، و(تهذيب التهذيب) ٨/ ٤٢٨.

(٨) عبد الله بن عمرو بن العاص بن وائل، صحابي جليل من السابقين إلى الإسلام، حدث كثيراً عن النبي ﷺ وروى عن كثير من الصحابة، وهو أحد العبادلة الأربعة، وروى عنه بعض الصحابة، توفي سنة (٦٥هـ). (الإصابة) ٤/ ٣٤٣.

«الأرضون على الماء»[1] وروى الإمام أحمد في مسنده أن النبي ﷺ قال: «ما من ليلة إلا والبحر يستأذن ربه أن يغرق بني آدم فينهاه ربه، ولولا ذلك لأغرقهم»[2] وهذا كله مما يبين أن الماء

---

(١) إسناده فيه سعيد بن سنان (أبو مهدي) متروك متهم فهو ضعيف جدّاً.
أخرجه من حديث طويل:
- ابن حبان (في المجروحين) ١/ ٣٢٢ فى ترجمة أبي مهدي سعيد بن سنان به عن عبدالله بن عمر. ولفظه أن بعضهم سأل النبي ﷺ فقال: يا رسول الله! أرأيت الأرض على ما هي؟ قال: «**على الماء**..» وساق الحديث بتمامه.
وأخرجه ابن عدي (في الكامل) ٣/ ١١٩٧ فى ترجمة سعيد بن سنان به عن ابن عمر بلفظ ابن حبان.
فالرواية عند ابن حبان وابن عدي: عن ابن عمر مكان «عبدالله بن عمرو» والظاهر أنه الصواب.
فقد ذكر ابن أبي حاتم (في الجرح والتعديل) ٤/ ٢٨ في ترجمة سعيد بن سنان أنه روى عن كثير بن مرة عن ابن عمر نحو ثلاثين حديثاً منكرة.

(٢) (المسند) ١/ ٤٣. قال: حدثنا يزيد (وهو ابن هارون) أنبأنا العوام حدثني شيخ كان مرابطاً بالساحل، قال: لقيت أبا صالح مولى عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فقال: حدثنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**ليس من ليلة إلا والبحر يشرف فيها ثلاث مرات على الأرض يستأذن الله في أن ينفضخ عليهم فيكفه الله عز وجل**».
- رواه أيضاً عن يزيد إسحاق بن راهوية، ذكره ابن كثير (في تفسيره) ٤/ ٢٤٠ عن الحافظ أبي بكر الإسماعيلي بسنده وهو بلفظ: «ما من **ليلة**» بدل: «**ليس من ليلة**» قال ابن كثير بعده: «فيه راوٍ مبهم».
- وأخرجه ابن الجوزي (في العلل المتناهية) ١/ ٤١ من طريق أحمد ثم قال: العوام ضعيف والشيخ مجهول.
- كذا أعله ابن الجوزي بالعوام - والعوام هذا هو ابن حوشب جاء مصرحاً به في رواية إسحاق بن راهويه عن يزيد السابقة، وهو ثقة ثبت كما في التقريب ٢/ ٨٩.

=

محيط بالأرض، وأن من شأنه[1] العلو عليها. ولكن الله مهَّد الأرض وفرشها[2] وبسطها في الماء، وأوتدها بالجبال الراسيات التي ترسيها أن تميد وتضطرب، فإن السفينة إذا كانت في البحر لابد لها من شيء يثقلها ويسكنها، وإلا مادت واضطربت. وليس هذا موضع بسط ذلك وشرحه وما يرد عليه.

وإنما الغرض أن ما ذكره هذا الرازي من استدارة الفلك لا ننازعه فيه، كما قد ينازعه فيه بعض الجهال، وكما ينقل هو، فإنه تارة يدخل مع المنجمين في الشرك وعبادة الكواكب[3]، وتارة ينازعهم في الأمور المعلومة من الحساب، وكلاهما خروج عن الحق.

= ـ فعلَّة الحديث الشيخُ المجهول.
وانظر تعليق أحمد شاكر على المسند ١/ ٢٨٦ حديث رقم ٣٠٣ وقد ذكره المؤلف في (درء التعارض) ٧/ ١٠.

(١) أي الماء. وذكر المؤلف أن الماء محيط بالأرض مقبب عليها من كل جانب، (الفتاوى) ٥/ ١٥٠.

(٢) في (ط): وقد ثبتها.

(٣) ذكر ابن تيمية (في الفتاوى) ١٣/ ١٨١ أن الرازي ألف كتاباً لأحد السلاطين سماه (السر المكتوم في السحر ومخاطبة النجوم) و(الرسالة العلانية في الاختيارات السماوية) فذكر في الاختيارات: الاختيار بشرب الخمر وغير ذلك كما ذكر في (السر المكتوم) في عبادة الكواكب ودعوتها مع السجود لها والشرك بها ودعائها مثل ما يدعو الموحدون ربهم.
لذا قال ﷺ في الحديث الذي أخرجه أحمد ١/ ٣١١، وأبو داود (في السنن) ٤/ ١٦، وابن ماجه ٢/ ١٢٢٨، عن ابن عباس: **«من اقتبس شعبة من النجوم فقد اقتبس شعبة من الشرك، ومن زاد زاده»**.

احتجاج الرازي بحجة أهل الحساب

وقد احتج هنا بالحجة المشهورة عند أهل الحساب الناظرين في هيئة الأفلاك والأرض وهي صورتها وشكلها[١]، فإنهم يستدلون على أن الشمس والقمر والكواكب تطلع في مشرق الأرض قبل طلوعها في المغرب، وتغرب في مشرق الأرض قبل غروبها في المغرب، ولهذا يكون أوائل الليل والنهار في المشرق قبل المغرب، وأما أول الشهر فيكون فى المغرب قبل المشرق، لأن الشهر هو بظهور الهلال، والهلال يعظم ظهوره بقدر مباعدته الشمس واحتجاب الشمس ليرى نوره، والشمس يتأخر غروبها في المغرب عن غروبها في المشرق، فيبعد بقدر ذلك ما بينها وبين الهلال فيعظم نوره، وإذا غربت ضعف بسبب البعد الشعاع الذي تحت الهلال، فقوي المقتضي للرؤية وضعف المانع، يستدلون على ذلك بالخسوف، فإنه يمكن الناس أن يرصدوه بالليل في وقت واحد، فيعلمون حدوثه عند أهل المشرق قبل حدوثه عند أهل المغرب، ويعلمون قدره في أقطار الأرض.

وليس الاستدلال على ذلك مختصاً بخسوف القمر، بل هو ممكن بكسوف الشمس أيضاً، بل واقتران[٢] الكواكب،

---

(١) أي أنه قد احتج بشكل الأرض المستدير على منع كونه تعالى في جهة العلو.

(٢) القران بالكسر هو الاجتماع بين كوكبين، في درجة واحدة، فإذا أطلق فإنه يعني به اجتماع زحل والمشتري خاصة. أما إذا أريد غيرهما فلابد من ذكرهما. وهو أن يكونا جميعاً في الفلك بدرجة واحدة.
وأما الثريا فإن اقترانها ارتفاعها في كبد السماء.
انظر: (مفاتيح العلوم) للخوارزمي، ص١٣٤، و(تاج العروس) ٩/ ٣٠٨ مادة (قرن).

وبكسوف الكواكب أيضاً، بل وكل أمر يكون في الفلك في درجة واحدة، فإن كل درجة من درج الفلك تطلع على الجانب الشرقي قبل الغربي، فإذا كان فيها أمر غريب/ مثل الكسوف والخسوف والقران ونحو ذلك، كان وقته من ليل أو نهار في المشرق قبل وقته بالمغرب، مثل أن يكون عند هؤلاء في أوائل النهار وعند هؤلاء في أواخره، أو عند هؤلاء في أوائل الليل، وعند هؤلاء في أواخره، كان بمنزلة خسوف القمر، ويمكن الاستدلال أيضاً بغير ذلك من الأدلة المعروفة.

٣٠٧/ب

لكنه لم يستوف الحجة ويظهرها، بل كلامه في ذلك كلام الشادي[١] فإن القدر المرئي من الخسوف عند أهل المشرق لا يجب أن يكون هو القدر المرئي من الخسوف عند أهل المغرب، حتى يقال إن أهل المشرق والمغرب يرون الخسوف في ساعة واحدة، ويكون أول ليل هؤلاء آخر ليل هؤلاء، بل قد يخسف القمر عند قوم دون قوم، وقد يكون الخسوف عند قوم كلياً لجميع القمر، وعند بعضهم جزئياً يخسف بعضه، ولكن يشترك أهل المشرق والمغرب إذا اشتركوا فيه في طرفيه فإن الخسوف في القمر يبدأ فيه من جانبه الشرقي وفي الشمس من جانبها الغربي، وإذا بدأ الخسوف في القمر من جانبه الشرقي لا يخسف

---

(١) الشادي الذي يشدو شيئاً من الأدب أي يأخذ طرفاً منه كما يقال للمغني: الشادي، وقد شدا شعراً أو غناء إذا غنى به أو ترنم به. (الصحاح) ٦/ ٢٣٩٠ مادة (شدا).

حينئذ عند أهل المغرب، وكذلك طلوع الشمس وكسوفها وقد يكون ضد ذلك[1].

رد المؤلف على الرازي فيما احتج به

إذا عرف ذلك فالكلام على هذه الحجة من مقامين كسائر الحجج المذكورة في منع كونه على العرش، فإن من يقول إنه فوق العرش. ويقول: هو مع ذلك ليس بجسم[2] ولا متحيز[3] ولا مركب يمنع ما ذكره من الملازمة[4]، كما تقدم ذكره غير

---

(١) وقد بسط المؤلف هذا المبحث في مواضع. انظر: (الفتاوى) ٢٥/ ١٨٣ ـ ١٩٠، ٣٥/ ٧٥، ٢٤/ ٢٥٤ـ ٢٥٧.

(٢) الجسم هو الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة: الطول، والعرض، والعمق، وله مكان إذا شغله منع غيره، والجسم الطبيعي هو الجسم المركب من المادة والصورة، والجسم التعليمي ما يقبل الانقسام طولاً وعرضاً وعمقاً. ونهايته السطح. وعند أهل اللغة الجسم هو البدن أو الجسد.

انظر: (التعريفات) للجرجاني ص/ ٧٦، و(المعجم الفلسفي) لجميل صليبا ١/ ٤٠٢، و(الصحاح) للجوهري مادة (جسم) ٥/ ١٨٨٧. وانظر: (درء التعارض) ١/ ١١٩.

هذا قال به الأشعري وابن كلاب، وذكره المؤلف في هذا الكتاب.

انظر: (ط) ١/ ٥٨٢، ٥٨٣.

وقد بسط المؤلف الكلام عن الجسم في اللغة واصطلاح المتكلمين (في منهاج السنة) ٢/ ١٤٢ وما بعدها ٢/ ٥٣٠.

(٣) التحيز والمتحيز الحصول في الحيز، وهو عند المتكلمين الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد كالجسم وسيأتي الكلام عليه.

(٤) الملازمة هو قوله: «لما كانت الأرض كرة امتنع كون الخالق في شيء من الأحياز». سبق في ص٣.

والملازمة والتلازم بين الشيئين امتناع انفكاك أحدهما عن الآخر وهو كون الحكم مقتضياً للآخر. على معنى أن الحكم بحيث لو وقع يقتضي وقوع حكم آخر اقتضاء ضرورياً كالدخان للنار في النهار والنار للدخان في الليل. وكذا =

مرة، سواء فرض أن العرش يكون تحت بعض الناس أو أن السموات تكون تحت بعض الناس أو لم يفرض من[1] وجوه:

الجهات نوعان: إضافية بالنسبة لأهل الأرض، وثابته لاتتغير وهي العلو والسفول

أحدها: (أن قوله: إن الأرض إذا كانت كرة فالجهة التي هي فوق بالنسبة إلى سكان أهل المشرق، هي تحت بالنسبة إلى سكان المغرب، فلو اختص الباري بشيء من الجهات لكان في جهة التحت بالنسبة إلى بعض الناس)[2] يقال له: كان الواجب إذا احتججت بما ذكرته من أمر الهيئة[3] أن[4] تتم ما يقولونه هم وما يعلمه الناس كلهم[5] فإنه لا نزاع بينهم ولا بين أحد من بني

= الملازمة المطلقة كوجود النهار لطلوع الشمس.
انظر: (التعريفات) للجرجاني ص ٢٤٧، وانظر: (جامع العلوم) للقاضي ابن الأحمد ٤/ ٣٢٩.

(١) في (ط): ومن.

(٢) انظر: (الأساس) ص ٧٤.

(٣) الهيئة وهو علم يبحث في حركات الكواكب، ومعرفة تركيب الأفلاك وهيئتها وهيئة الأرض، وهو من علم الرياضيات، حيث يبحث في تعيين الأشكال للأفلاك، وحصر أوضاعها وتعددها، وكذلك رصد حركات السيارة منها ومعرفة إقبالها وإدبارها. (مفاتيح العلوم) للخوارزمي، ص ١٢٥، وانظر: (مقدمة ابن خلدون) ص ٣٨٦، و(كشاف اصطلاحات الفنون) للتهانوي ١/ ٥٣، و(أبجد العلوم) للقنوجي ١/ ٢٥٩.

(٤) في (ط): أن ساقطة.

(٥) قال أبو محمد بن يوسف الجويني في رسالته في إثبات الاستواء الفوقية، ص ١٨٦. ضمن المجموعة الأولى من الرسائل المنيرية (في تقريب مسألة الفوقية من الأفهام بمعنى من علم الهيئة لمن عرفه).
لاريب أن أهل هذا العلم حكموا بما اقتضته الهندسة، وحكمها صحيح لأنه ببرهان لا يكابر الحس فيه بأن الأرض في جوف العالم العلوي، وأن كرة =

آدم، أن الأرض هي تحت السماء حيث كانت، وأن السماء فوق الأرض حيث كانت. وهذا وهم متفقون مع جملة الناس على أن الجهة الشرقية سماؤها وأرضها ليست تحت الغربية ولا الجهة الغربية سماؤها وأرضها تحت الشرقية ومتفقون على جهل من يجعل إحدى الجهتين في نفسها فوق الأخرى أو تحتها.

وذلك يتضح بما قدمناه قبل هذا من[١] أن الجهات نوعان: جهات ثابتة لازمة لا تتحول، وجهات إضافية نسبية تتبدل وتتحول. فأما الأول وهي الجهة الثابتة اللازمة الحقيقية فهي جهتا[٢] العلو والسفل. فالسماء أبداً في الجهة العالية التي علوها ثابت لازم لا يتبدل، والأرض أبداً في الجهة السافلة التي سفولها ثابت لازم لا يتبدل. فكلما علت الجهة[٣] اتسعت، وكلما سفلت ضاقت. فلهذا كان الأعلى هو الأوسع، وكان الأسفل[٤]

= الأرض في وسط السماء كبطيخة في جوف بطيخة والسماء محيطة بها من جميع جوانبها، وأن سفل العالم هو جوف كرة الارض، وهو المركز.

ونحن نقول: جوف الأرض السابعة وهم لا يذكرون السابعة، لأن الله تعالى أخبرنا عن ذلك، وهم لا يعرفون ذلك، وهذه القاعدة عندهم هي ضرورية لا يكابر الحس فيها أن المركز هو جوف كرة الأرض، وهو منتهى السفل والتحت، وما دونه لا يسمى تحتاً، بل لا يكون تحتاً ويكون فوقًا بحيث لو فرضنا خرق المركز، وهو سفل العالم إلى تلك الجهة لكان الخرق إلى جهة فوق، ولو نفذ الخرق جهة السماء من تلك الجهة الأخرى لصعد إلى جهة فوق.

(١) تقدم الكلام على هذا في هذا الكتاب، انظر: (ط)٢/ ١٢٢.

(٢) في (ط): جهة.

(٣) في (ط): الجهة ساقطة.

(٤) في (ط): السفل.

هو الأضيق، ولهذا قابل الله تعالى بين عليين وبين سجين في كتابه، فقال: ﴿كَلَّآ إِنَّ كِتَٰبَ ٱلْأَبْرَارِ لَفِى عِلِّيِّينَ ﴿١٨﴾﴾[المطففين: ١٨] وقال: ﴿كَلَّآ إِنَّ كِتَٰبَ ٱلْفُجَّارِ لَفِى سِجِّينٍ ﴿٧﴾﴾[المطففين: ٧] ولم يقل في سفلين، كما لم يقل هناك في وسعين، ليبين الضيق والحرج الذي في المكان، كما بين سفوله بمقابلته بعليين، وبين أيضاً سعة عليين بمقابلة سجين، فيكون قد دل على العلو والسعة التي للأبرار، وعلى السفول والضيق الذي للفجار.

وأما الجهات الست: فقد ذكرنا أنها تقال بالنسبة والإضافة إلى الحيوان وحركته[(١)]، ولهذا تتبدل بتبدل حركته وأعضائه. فإذا تحرك إلى المشرق/ كان المشرق أمامه، والمغرب خلفه، والجنوب يمينه، والشمال شماله، وعلى هذا بنيت الكعبة، لأن وجهها مستقبل مهب الصبا[(٢)] بين المشرق والشمال، وأركانها على الجهات الأربع، فالحجر الأسود مستقبل المشرق، واليماني مستقبل اليمن، والغربي مستقبل الغرب، والشامي مستقبل الشام الى القطب[(٣)] الشمالي، وهو محاذٍ أرض الجزيرة

١/٣٠٨

---

(١) قال المؤلف ـ رحمه الله: «واعلم أن الجهة قسمان: قسم ذاتي وهو العلو والسفول فقط، وقسم إضافي وهو ما ينسب إلى الحيوان بحسب حركته، فما أمامه يقال له أمام وما خلفه يقال له خلف» (الفتاوى) ٥/ ١٩٦/ ١٩٧.

(٢) الصّبا بالفتح والقصر: ريح معروفة تقابل (الدبور)، سميت مهب الصبا، لأنها تستقبل البيت، وكأنها تحن إليه. قال ابن الأعرابي: مهبها من مطلع الثريا إلى بنات نعش، انظر: (لسان العرب) ١٤/ ٤٥١ مادة (صبا)، و(تاج العروس) ١٠/ ٢٠٦ ـ مادة (صبا).

(٣) القطب: كوكب بين الجدي والفرقدين، وهو صغير أبيض لا يبرح مكانه أبدًا، =

كالرقة وحران[1] ونحوهما؛ ولهذا قال من قال من المصنفين في دلائل القبلة كأبي العباس بن القاص[2] وغيره: إن قبلة هذه البلاد أعدل القبل؛ لأن سكانها يستدبرون القطب الشمالي، لا يحتاجون أن ينحرفوا عنه إلى المشرق كما يفعل أهل الشام، ولا إلى المغرب كما يفعل أهل العراق.

فالإنسان تتبدل جهاته بتبدل حركاته، مع أن الجهات في[3] نفسها لم تختلف أصلاً، ولم يصر الشرقي منها غربياً، ولا الغربي شرقياً. وكذلك الجهة التي تحاذي رأسه هي علوه والتي تحاذي رجليه هي سفله، فإذا كان رجلان في أقصى المشرق منتهى الأرض عند ساحل البحر هناك. وفي أقصى[4] المغرب منتهى الأرض عند ساحل البحر هناك فكل منهما تكون السماء فوقه لأنها تحاذي رأسه، وتكون[5] الأرض تحته، لأنها تحاذي

= وتدور عليه الكواكب، (تهذيب اللغة) ٩/ ٣. وهو في ذروة الشمال.

(١) الجزيرة. وهي بين دجلة والفرات مجاورة الشام، تشتمل على ديار مضر وديار بكر، بها مدن جليلة وحصون وقلاع كثيرة، ومن أمهات مدنها حران، والرها، والرقة، ونصيبين، وسنجار. وآمد، والموصل... إلخ. (معجم البلدان) ٢/ ١٣٤، ٣/ ٥٨.

(٢) أبو العباس أحمد بن أبي أحمد الطبري البغدادي الشافعي ابن القاص. فقيه صنف مصنفات كثيرة، منها كتاب المفتاح، وكتاب أدب القاضي، وكتاب المواقيت وكتاب التلخيص وغيرها، توفي سنة (٣٣٥هـ). (سير أعلام النبلاء) ١٥/ ٣٧١، و(العبر) ٢/ ٥٠، و(طبقات الشافعية) ٢/ ١٠٣.

(٣) في (ط): «في» ساقطة.

(٤) أي: والرجل الآخر في أقصى المغرب

(٥) في (ط): وكذلك.

رجليه، كما أن السماء فوق الأرض في نفسها، وليس أحد هذين تحت الآخر في نفس الأمر أصلاً[١]، بل[٢] سجين الذي هو أسفل السافلين تحتهما، ولو هبط شيئان ثقيلان من عندهما لانتهى إلى أسفل سافلين[٣] وهو سجين، لم يلتق ذلك الشيئان الثقيلان، لكن لو قدر أن تخرق الأرض ويلتقيان[٤] هناك لكانت رجلا أحدهما إلى رجلي الآخر، ولو فرض أن أحدهما أخرقت له الأرض حتى يمر في جوفها ويصل إلى الآخر لكانت رجلاه تلاقي رجلي الآخر. فبهذا الاعتبار يتخيل كل واحد منهما أن الآخر تحته بمحاذاته ناحية رجليه لكن الحركة السفلية هي إلى أسفل الأرض وقعرها، ومن هناك تبقى الحركة صاعدة إلى فوق كحركة الصاعد من الأرض إلى السماء، فيكون المتحرك من أسفل الأرض وقعرها إلى ظهرها وعلوها على هذا الوجه، كهيئة المعلق برجليه إلى ناحيه السماء ورأسه[٥] إلى ناحية الأرض، وكهيئة النملة المتحركة تحت السقف، والسقف يحاذي رجليها فتصير بهذا الاعتبار السماء تحاذي رجليه، والأرض تحاذي رأسه. فمن هنا يقال: إن السماء تحته، والأرض فوقه، إذا كان

---

(١) في (ط): أصلاً ساقطة.

(٢) في (ط): وكما أن.

(٣) في (ط): السافلين.

(٤) في (ط): فيلتقيان.

(٥) في (ط) :وذراعيه.

مقلوباً منكوساً[1].

فيجتمع من هذا أمران:

أحدهما: أن تكون حركته على خلاف الحركة التي جعلها الله في خلقه.

والثاني: أن تتبدل الجهة تبدلاً إضافيًا لا حقيقياً، كما تتبدل اليمين باليسار، والأمام بالوراء. ومن المعلوم أن المشرق والمغرب لا يتبدلان قط باستقبالهما تارة واستدبارهما أخرى. فكيف يتبدل العلو والسفل بتنكيس الإنسان وقلبه على رأسه، والمحاذاة حينئذ للسماء برجليه والأرض برأسه، بل هذا المنكوس يعلم أن السماء فوقه والأرض تحته، ونحن لا نمنع أن هذا قد يسمى علواً وسفلاً بهذا الاعتبار التقديري الإضافي، لكن هذا لا يغير[2] الجهة الحقيقية الثابتة.

وبهذا الاعتبار سمي في هذا الحديث المروي عن أبي ٣٠٨/ب هريرة،/ وأبي ذر عن النبي ﷺ حيث قال فيه: «**لو أدلى أحدكم بحبل لهبط على الله**»[3] فإنه قدر الإدلاء، وهو ممتنع، فسماه

---

(١) أطال المؤلف هذا المبحث (في رسالة عرش الرحمن) وتسمى (الرسالة العرشية) ص ١٨ ـ ٢٦، و(الفتاوى) ٥/ ١٥٠ و ٦/ ٥٦٥ ـ ٥٨٣.

(٢) في (ط): لا يعتبر.

(٣) هذا جزء من حديث طويل:

أخرجه الترمذي (في سننه) ٥/ ٤٠٣، ٤٠٤ كتاب التفسير، باب ٥٨ وهو بلفظ: «. . **والذي نفس محمد بيده لو أنكم دليتم رجلاً بحبل إلى الأرض السفلى لهبط على الله**. .» وقال الترمذي: هذا حديث غريب من هذا الوجه.

=

هبوطاً على هذا التقدير، كما لو قُلبت رجلا الإنسان ورمي إلى ناحية السماء لكان قائماً على السماء.

وإذا ظهر هذا علم أن الله سبحانه لا يكون في الحقيقة قط إلا عالياً.

= ـ وأخرجه أحمد (في مسنده) ٢/ ٣٧٠. وهو بلفظ: «**وأيم الله، لو دليتم أحدكم بحبل إلى الأرض السفلى السابعة لهبط، ثم قرأ ﴿ هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ .. ﴾**».

ـ وأخرجه أبو الشيخ (في كتاب العظمة) في موضعين ٢/ ٥٦٠ـ٥٦٤ رقم ٢٠١، ٢٠٢.

ـ وأخرجه أيضاً البيهقي (في الأسماء والصفات) ٥٠٥، ٥٠٦، بنحو ما ذكر.

ـ كما أخرج جزءاً منه ابن أبي عاصم (في السنة) ١/ ٢٥٤ رقم ٥٧٨.

وجميعه عن قتادة عن الحسن عن أبي هريرة.

ـ قال الترمذي بعد روايته هذا الحديث: «ويروى عن أيوب ويونس بن عبيد وعلي بن زيد، قالوا: لم يسمع الحسن من أبي هريرة».

وقال البيهقي: «وفي رواية الحسن عن أبي هريرة رضي الله عنه انقطاع».

وقال (في الجرح والتعديل) ٣/ ٤٠: «لم يصح للحسن السماع من أبي هريرة فهو ضعيف لانقطاعه».

قال المؤلف (في الفتاوى) ٦/ ٥٧١: «الحديث منقطع، فإن الحسن لم يسمع من أبي هريرة لكن يقويه حديث أبي ذر المرفوع».

وهو عند البيهقي (في الأسماء والصفات) ص ٥٠٦، من رواية أبي ذر رضي الله عنه. قال البيهقي: «منقطع»وهو في تقدير المسافات التي بين السماء والأرض وفي آخره: « **ولو حفرتم لصاحبكم ثم دليتموه لوجدتم الله عز وجل** ».

يتبين بعد هذا أن الحديث ضعيف ولو صح فهو من باب الفرض والتقدير. قال المؤلف: «إنه قال لوأدلى لهبط: أي لوفرض أن هناك إدلاء لفرض أن هناك هبوطاً، وهو يكون إدلاء وهبوطاً إذا قدر أن السموات تحت الأرض، وهذا التقدير منتفٍ ولكن فائدته بيان الإحاطة والعلو من كل جانب». (الفتاوى) ٦/ ٥٧١.

وانظر: (عرش الرحمن) للمؤلف، ص ٢٤.

الأمور العالية كالعرش والكرسي والجنة...

وذلك يظهر **بالوجه الثاني** وهو أن يقال: هذا الذي ذكرته وارد في جميع الأمور العالية من العرش والكرسي والسموات السبع وما فيهن من الجنة والملائكة والكواكب والشمس والقمر ومن الرياح وغير ذلك. فإن هذه الأجسام مستديرة كما ذكرت، ومعلوم أنها فوق الأرض حقيقة، وإن كان على مقتضى ما ذكرته تكون هذه الأمور دائماً تحت قوم كما تكون فوق آخرين، وتكون موصوفة بالتحت بالنسبة إلى بعض الناس، وهي التحتية التقديرية الإضافية، وإن كانت موصوفة بالعلو الحقيقي الثابت كما أنها أيضًا عالية بالعلو الإضافي الوجودي دون الإضافي التقديري[1] وإذا كان الأمر كذلك ولم يكن في ذلك من الإحالة إلى ما هو مثلما في هذا ودونه: لم يكن في ذلك محذوراً[2] فإن المقصود أن الله فوق السموات، وهذا ثابت على كل تقدير.

حجة الرازي لا تدفع ما هو معلوم بالكتاب والسنة

وهذا يظهر **بالوجه الثالث** وهو أن يقال: هذا الذي ذكرته من هذا الوجه لا يدفع: فإنه كما أنه معلوم بالحساب والعقل فإنه ثابت بالكتاب والسنه قال الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾[الحديد: ٣] وقد روى مسلم[3] في صحيحه عن أبي

---

(١) العلو الإضافي الوجودي: هو العلو الحقيقي، والإضافي التقديري: هو الفرضي ليس حقيقياً.

(٢) أراد المؤلف ـ رحمه الله ـ أن التحتية النسبية إذا أضيفت لله فليس فيها محذور لأن الله فوق السموات على كل تقدير.

(٣) مسلم: هو الإمام أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، الحافظ من أئمة المحدثين، أخذ عن الإمام أحمد، ولازم البخاري وحذا حذوه. =

هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه كان يقول: «**أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء، اقض عنا الدين وأغننا من الفقر**»[1] فأخبر أنه الظاهر الذي ليس فوقه شيء وأنه الباطن الذي ليس دونه شيء، فهذا خبر بأنه ليس فوقه شيء في ظهوره وعلوه على الأشياء، وأنه ليس دونه شيء فلا يكون أعظم بطوناً منه حيث بطن من الجهة الأخرى من العباد جمع فيها لفظ البطون ولفظ الدون ـ وليس هو لفظ الدون ـ بقوله: «**وأنت الباطن فليس دونك شيء**» فعلم أن بطونه أوجب أن لا يكون شيء دونه فلا شيء دونه باعتبار بطونه. والبطون يكون باعتبار الجهة التي ليست ظاهرة.

ولهذا لم يقل: وأنت[2] السافل، ولهذا لم يجئ هذا

= جمع في كتابه الصحيح اثني عشر ألف حديث وله كتاب العلل، وأوهام المحدثين، توفى سنه (٢٦١هـ). (تذكرة الحفاظ) ٢/ ٥٨٨، و(تهذيب التهذيب) ١٠/ ١٢٦.

(١) ـ أخرجه مسلم (في صحيحه) ٤/ ٢٠٨٤ كتاب الذكر والدعاء، باب (١٧) رقم ٦١ رقم عام (٢٧١٣).
ـ وأحمد (في مسنده) ٢/ ٣٨١، ٤٠٤، ٥٣٦ من حديث طويل.
ـ والترمذي أخرجه (في سننه) ٥/ ٤٧٢، كتاب الدعوات، باب ١٩.
ـ وأبو داود (في سننه) ٢ / ٦٦٠، كتاب الأدب، باب ما يقول عند النوم (٩٨).
ـ وابن ماجه (في سننه) ٢/ ١٢٦٠ كتاب الدعاء، باب دعاء الرسول ﷺ (٢) رقم ٣٨٣١، وباب ما يدعو به إذا أوى إلى فراشه(٥) رقم ٣٨٧٣. جميعهم من حديث أبي هريرة.

(٢) في (ط): أنت.

الاسم الباطن في[1] قوله « **وأنت الباطن فليس دونك شيء**» إلا مقروناً بالاسم الظاهر الذي فيه ظهوره وعلوه، فلا يكون شيء فوقه، لأن مجموع الاسمين يدلان على الإحاطة والسعة، وأنه الظاهر فلا شيء فوقه والباطن فلا شيء دونه.

ولم يقل أنت السافل، ولا وصف الله قط بالسفول لا حقيقة ولا مجازًا، بل قال: « **ليس دونك شيء**» فأخبر أنه لا يكون شيء دونه هناك، كما جاء في الأثر الذي ذكره مالك[2] (في الموطأ) أنه يقال: (حسبنا الله وكفى، سمع الله لمن دعا، ليس وراء الله مرمى)[3] فلا مرمى وراءه[4] ولا شيء دونه في معنى اسمه الباطن، ليبين أنه ليس يخرج عنه من الوجهين جميعاً، وذلك لأن ما في هذا المعنى من نفي الجهة شيء دونه هو بالنسبة والإضافة التقديرية، وإلا ففي الحقيقة هو عالٍ أيضاً من هناك،

---

(١) في (ط): كقوله.

(٢) مالك بن أنس بن مالك الأصبحي، إمام دار الهجرة، حافظ فقيه الأمة، حدث عن نافع، والزهري وعبد الله بن دينار، وعنه خلق كثير، صنف الموطأ. قال الشافعي: «ما في الأرض كتاب في العلم أكثر صواباً من موطأ مالك». ولد سنة (٩٢هـ) وتوفي سنة(١٧٩ هـ). (تذكرة الحفاظ) ص٢٠٧، و(العبر) ١/ ٢١٠.

(٣) أخرجه مالك (في الموطأ) ٢/ ٩٠١ كتاب القدر، باب ما جاء في أهل القدر باب(٢): حدثني يحيى عن مالك أنه بلغه أنه كان يقال: الحمد الله الذي خلق كل شيء كما ينبغي، الذي لا يعجل شيء أناه وقدره. حسبي الله وكفى، سمع الله لمن دعا، ليس وراء الله مرمى. وهو عن مالك بلاغاً.
ومعنى ليس وراء الله مرمى أي غاية يرمي إليها، يقصد بدعاء أو أمل أو رجاء تشبيهًا بغاية السهام. انظر: (تنوير الحوالك) ٣/ ٩٤ شرح موطأ مالك للسيوطي.

(٤) في (ط): (ليس وراء الله منتهى ولا متناهٍ مداه)، وفي (ل): غير واضحة.

والأشياء كلها تحته.

وهذا كما أن الضار والمانع والخافض / لا تذكر إلا مقرونة بالنافع المعطي الرافع لأن ما فعله من الضرر والمنع والخفض فيه حكمة بالغة أوجب أن تكون فيه رحمة واسعة ونعمة سابغة فليس في الحقيقة ضرراً عاماً وإن كان فيه ضرر، فالضرر الإضافي بالنسبة إلى بعض المخلوقات يشبه ما في البطون من كونه ليس تحته شيء، وأنه لو أدلى بحبل لهبط عليه فإن الهبوط والتحتية أمر إضافي بالنسبة إلى تقدير حال لبعض المخلوقات: هذا في قدره وهذا في فعله. ٣٠٩/أ

وضلال هؤلاء الجهمية(١) في قدره كضلال القدرية(٢) في

---

(١) الجهمية: فرقة ضالة تنسب إلى الجهم بن صفوان، الترمذي أبي محرز حيث كان له آراء فاسدة في العقيدة، أخذها عن الجعد بن درهم، وهي نفي الصفات والقول بالجبر، وأن الإيمان هو المعرفة فقط وغير ذلك. وإنما نسبت للجهم لأنه أظهرها ودعا إليها وكان ذلك على رأس القرن الأول، وتبعهم من الجهال والضلال من سموا بهذا الاسم.
كما يطلق اسم الجهمية أحياناً على من شاركهم في التعطيل كالمعتزلة ومتأخري المعتزلة والأشاعرة، والشيعة، لأنهم تأثروا بأقوال الجهمية. فالجهمية أصل بدعة التعطيل الذي قال به كثير من المتكلمين، ورد على الجهمية كثير من علماء أهل السنة كالإمام أحمد بن حنبل، والدارمي، وابن منده، وابن خزيمة، وابن تيمية، وابن القيم وغيرهم.
انظر: (المقالات) للأشعري ١/١٩٧، ٣١٣، و(الفرق بين الفرق) للبغدادي، ص ٢١١ و(الملل والنحل) للشهرستاني ١/٨٦.

(٢) القدرية: هم نفاة القدر: وقد ظهرت بدعتهم في أواخر عهد الصحابة، وأول من تكلم في القدر نصراني من أهل العراق، ثم أخذ عنه معبد الجهني الضلال في =

فعله، وكلاهما من وصفه؛ ولهذا كانت المعتزلة[1] ضالة في الوجهين جميعاً. وقد قابلهم بنوع من الضلال بعض أهل الإثبات[2] حتى نفوا ما أثبتته النصوص. والله يهدينا الصراط

= القدر. والقدرية طائفتان؛ منهم الذين ينكرون كتابة الله وعلمه السابق بالحوادث، ويقولون: إن العبد هو الذي يخلق فعل نفسه. وعامتهم يثبتون العلم والكتابة، ولكنهم ينكرون عموم المشيئة، وهذه أقوال المعتزلة، فالقدرية لقب من ألقابهم، والقدر أحد المسائل التي ضلوا فيها.

كما يطلق الاسم أحياناً على الجبرية، لأنهم ضلوا في القدر، لكنهم على نقيض أولئك، فالجبرية يغالون في إثباته، وأولئك يغالون في نفيه، إذاً النفاة أولى باللقب.

انظر: (مختلف الحديث) لابن قتيبة، ص ٥٦، و(الملل والنحل) للشهرستاني ١/ ٤٣، و(الخطط) للمقريزي ٢/ ٣٤٩.

(١) المعتزلة: من الفرق الكلامية التي تقدم العقل على النقل، وتغلو في ذلك، كما يطلق عليهم المعطلة والنفاة لنفيهم الصفات.

ونشأت المعتزلة في آخر القرن الأول بسبب اعتزال إمامها واصل بن عطاء مجلس الحسن بسبب الخلاف في مرتكب الكبيرة حيث قال واصل: إنه في منزلة بين منزلتين، أي لا مؤمن ولا كافر، وتبع واصل على هذا عمرو بن عبيد.

ولهم أصول خمسة يجتمعون عليها ويخالفون بها أهل السنة، وهي: العدل ويريدون به نفي القدر، والتوحيد وهو نفي الصفات، والمنزلة بين المنزلتين، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

انظر: (الفرق بين الفرق) ص١١٤، و(الملل والنحل) ١/ ٤٣، و(التبصير في الدين) للإسفراييني ص ٦٣.

(٢) يطلق (أهل الإثبات) على الذين يثبتون لله الصفات التي أثبتها لنفسه، وأفضلهم وأكملهم أهل السنة، لأنهم يثبتون لله ما أثبت لنفسه، وما أثبته له رسوله ﷺ من الصفات دون تفريق بين الصفات. كما يطلق هذا الاسم على مثبتي بعض الصفات وهم كثيرون كالأشاعرة والكلابية وغيرهم. وهؤلاء بعضهم ينحو منحى المعتزلة في كثير من المعتقدات بل وفي الصفات. انظر الكلام على هذا في: =

المستقيم؛ صراط الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقاً.

وبيان ما في الحديث الصحيح من قوله: «**وأنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء**»[(١)] أنه من المعلوم أن(فوق) و(دون) من الأسماء التي تسميها النحاة (ظروف المكان) لدلالة لفظها على المكان اللغوي. فأما لفظ الفوق فظاهر وهو بحسب المضاف إليه، فكون الشيء (فوق) لا ينافي أن يكون تحت غيره، وانتفاء أن يكون فوقه شيء لا يمنع أن يكون تحته شيء، فقوله: «**وأنت الظاهر فليس فوقك شيء**» فنفى أن يكون فوق الله شيء، وذلك يقتضي أنه سبحانه وتعالى أكمل شيء ظهوراً. والظهور يتضمن العلو، فلهذا قال: «**فليس فوقك شيء**» ولم يقل: فليس أظهر منك شيء، لأنه لو أراد مجرد الانكشاف والتجلي للناس لنَافَى ذلك وصفه بالبطون، لأن كون الشيء ظاهراً بمعنى كونه معلوماً أو مشهوداً ينافي كونه باطناً، ولكن الظهور يتضمن معنى العلو، ومن شأن العالي أبداً أن يكون ظاهرا متجلياً بخلاف السافل فإن من شأنه أن يكون خفياً لأنه إذا علا تراءى للأبصار فرأته، فهو سبحانه مع ظهوره المتضمن علوه فلا شيء فوقه، وهو أيضاً باطن فلا شيء دونه.

ولفظ (الدون) ليس المراد به الدون أي الناقص. ولكن لما

= (درء تعارض العقل والنقل) ٤/ ٣٢، ١/ ٢٧٠، ٢/ ١١، ٣/ ٣٣٩، ٣٨٠.

(١) سبق تخريجه، ص ٣٧.

كان يقال: هذا دون هذا. أي دونه بمعنى أنه يحصل دونه، ويجعل الآخر فوقه صار يفهم من اللفظ هذا؛ بل هذا اللفظ في كتاب الله تعالى في مواضع؛ قال تعالى: ﴿ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَبًا ۝٨٩ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ ٱلشَّمْسِ وَجَدَهَا تَطْلُعُ عَلَىٰ قَوْمٍ لَّمْ نَجْعَل لَّهُم مِّن دُونِهَا سِتْرًا ۝٩٠﴾ [الكهف: ٨٩، ٩٠]. إلى قوله: ﴿ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَبًا ۝٩٢ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ بَيْنَ ٱلسَّدَّيْنِ وَجَدَ مِن دُونِهِمَا قَوْمًا لَّا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا ۝٩٣﴾ [الكهف: ٩٢، ٩٣] فقوله: ﴿لَّمْ نَجْعَل لَّهُم مِّن دُونِهَا سِتْرًا ۝٩٠﴾ بين أن الستر إذا كان عليهم كالسقوف كان ذلك من دون الشمس، فيكون بينهم وبين الشمس، وتكون الشمس محجوبة مستورة عنهم بذلك الستر، فتكون هي أبطن عنهم من الستر، والستر أدنى إليهم، وتكون الشمس من ورائه وكذلك قوله: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ بَيْنَ ٱلسَّدَّيْنِ وَجَدَ مِن دُونِهِمَا قَوْمًا لَّا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا ۝٩٣﴾ الآية. فهؤلاء القوم كان السدان[1] من ورائهم.

إذاً في قولك: هذا، فوق هذا. وهذا دون هذا. ثلاثة أسماء: اسم مضاف إليه، وظرف مضاف إلى هذا الاسم، واسم أول متصل بالظرف ومتعلق به، ويقال: هذا هو مضاف إليه إضافة معنوية، كما يقال: حروف الجر تضيف معاني الأسماء إلى الأفعال.

فإذا قيل ﴿وَجَدَ مِن دُونِهِمَا قَوْمًا﴾ فالقوم هم المتعلقون

---

(١) السد هو الحاجز بين الشيئين: وهما هنا جبلان سد ما بينهما ذو القرنين وجعله حاجزاً بين يأجوج ومأجوج ومن وراءهم. انظر: الطبري في تفسيره ١٦/ ١٥.

بالمكان الذي هو دون السدين. والسدان هما المضاف إليهما، فكونهما دون السدين/ هو بالنسبة إلى ذي القرنين الذين وجدهما هناك؛ فإنه وجدهم إليه أدنى وأقرب، والسدان أبعد، والقرب إليه أحق بالظهور والبيان. والبعيد عنه أولى بالاحتجاب والاستتار. هذه هي العادة فيما يقرب إلينا ويبعد عنا من الأجسام. ولو جاء أحد من جهة السد لقال: وجدت هؤلاء دون ذي القرنين. فالشيء الذي بين اثنين يقول: هذا هو دونك، ويقول الآخر: هذا دونك. وكل منهما صادق، كما لو كان بينهما حائط أو نهر أو بحر، لقال هؤلاء لأهل تلك الناحية: هذا دونكم. وكذلك يقول الآخرون: هذا دونكم، كما أن كل أهل جانب يقولون عن الأخرى: هم من وراء هذا الحائط ومن خلفه إذ الجهات أمور نسبية إضافية، وكذلك قال تعالى: ﴿وَمِن دُونِهِمَا جَنَّتَانِ ۝٦٢﴾ [الرحمن: ٦٢] فهاتان دون تلك، والأوليان فوق هاتين[1] وهاتان أدنى إلينا.

٣٠٩/ب

ولهذا صار في هذا اللفظ معنى القرب والبعد من وجه ومعنى الاحتجاب والاختفاء من وجه. فقوله: «**وأنت الباطن فليس دونك شيء**» نفى أن يكون شيء دونه، كما نفى أن يكون فوقه. ولوقدر فوقه شيء لكان أكمل منه في العلو والبيان إذ هذا شأن الظاهر. ولو كان دونه شيء لكان أكمل منه في الدنو والاحتجاب إذ هذا شأن الباطن. وهذا يوافق قوله [«**إنكم**

---

(١) في (ل) و(ط): هاتان.

لا تدعون أصم ولا غائباً، إن الذي تدعونه أقرب إلى أحدكم من عنق راحلته» وقوله][1]، [2]: **«أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد»**[3].

---

(١) ما بين المركنين ساقط من: (ط).

(٢) أخرج هذا الحديث عن أبي موسى الأشعري:

- مسلم (في صحيحه) ٤/ ٢٠٧٦، ٢٠٧٧ كتاب الذكر والدعاء، باب استحباب خفض الصوت بالذكر(١٣) بروايات متعددة عن أبي موسي وألفاظ مختلفة.

- وأحمد (في مسنده) ٤/ ٤٠٢ بلفظ: **«أيها الناس! أربعوا على أنفسكم فإنكم ما تدعون أصم ولا غائباً، إنما تدعون سميعاً بصيراً، إن الذي تدعون أقرب إلى أحدكم من عنق راحلته»**.

- **والبخاري (في صحيحه) بدون: «إن الذي تدعونه أقرب الى أحدكم من عنق راحلته»** في مواضع متعددة ٤/ ١٦، كتاب الجهاد، باب ما يكره من رفع الصوت (١٣١) وفي ٥/ ٧٥، ٧/ ١٦٢، ١٦٩، ٢١٣، ٨/ ١٦٨.

- وأبو داود (في سننه) ١/ ٣٨٢ كتاب الصلاة، باب الاستغفار، بلفظ: **«أيها الناس! إنكم لا تدعون أصم ولا غائباً، إن الذي تدعونه بينكم وبين أعناق ركابكم»**.

- والترمذي (في سننه) ٥/ ٤٥٧ كتاب الدعاء، باب ما جاء في فضل الدعاء (١) حديث رقم ٣٣٧٤ وقال الترمذي: «حديث حسن».

- ثم ذكر بسنده عن أبي هريرة نحوه.

(٣) أخرج هذا الحديث عن أبي هريرة:

مسلم (في صحيحه) ١/ ٣٥٠ كتاب الصلاة، باب ما يقال في الركوع والسجود رقم ٤٨٢.

- وأحمد (في مسنده) ٢/ ٤٢١.

- وأبو داود (في سننه) ١/ ٢٢٣ كتاب الصلاة، باب في الدعاء في الركوع والسجود.

- والنسائي (في سننه) ٢/ ٢٢٦ كتاب التطبيق (١٢) باب أقرب ما يكون العبد من الله عز وجل (٧٨). كلهم بلفظ واحد.

ليس للرازي في حجته أدلة عقلية ولا سمعية

وتمام هذا **بالوجه الرابع** وهو أن يقال: إذا كان الباري فوق العالم، وقلت: «إنه يلزم من ذلك أن يكون في جهة التحت بالنسبة إلى بعض الناس»[1] فلِمَ قلت إن هذا ممتنع، وأنت لم تذكر على امتناع ذلك لا[2] حجة عقلية ولا سمعية؟ ولو قدر أن ذلك نقص فعندك ليس في الأدلة العقلية ما يحيل النقص على الله تعالى مع أنه قد علم بالعقل والشرع أن هذا ليس بنقص بل هذا غاية الكمال والإحاطة كما بينه النبي ﷺ.

يقال للرازي: لا يعني موافقة الخصم في صورة إلزامه في الموافقة على أخرى

وأما قوله: «هذا باطل بالاتفاق بيننا وبين الخصم»[3] فيقال في **الوجه الخامس**: مثل هذه الحجة غير مقبولة كما ذكرت ذلك في «نهايتك»[4] في ترتيب الطرق الضعيفة في أصول الدين وذكرت منها: الإلزام، وهو الاستدلال بموافقة الخصم في صورة على وجوب موافقته على الأخرى لملازمة بينهما يذكرها

---

(١) انظر: (الأساس) ص ٧٤.

(٢) في (ط): لا ساقطة.

(٣) (الأساس) ص ٧٤.

(٤) كتاب نهاية العقول في دراية الأصول ـ للرازي، رتبه علي عشرين أصلاً وهو من كتبه المشهورة في علم الكلام، مخطوط كبير يبلغ ثلاثمائة واثنتين وثلاثين لوحة، لم يحقق بعد وله نسخ كثيرة، أحدها بدار الكتب المصرية رقم ٧٤٨/ توحيد، والثانية في مكتبة أيا صوفيا اسطنبول ـ تركيا، وثالثة في مكتب أحمد الثالث بمصر رقم ١٨٧٤/ علم الكلام ـ ولدي نسخة مصورة.
قال المؤلف: «هو عنده من أجل ما صنفه في الكلام » (درء التعارض) ١/ ٣٢٥.
قلت: والمؤلف ـ رحمه الله ـ نقل منه كثيراً في كتابنا هذا وفي درء التعارض في الرد عليه. انظر: (كشف الظنون) لحاجي خليفة ٢/ ١٩٨٨.

المستدل وقلت[1]: «هذا النوع من الحجة لا يصلح لإفادة اليقين ـ وهذا ظاهرـ ولا لإفحام الخصم أيضاً. وبيانه هو أن للخصم أن يقول إني إنما اعترفت بالحكم في محل الوفاق لعلة غير موجودة في محل النزاع. فإن صحت تلك العلة بطل القياس لظهور الفارق، وإن بطلت تلك العلة منعت الحكم في محل الوفاق، فهذه الحجة دائرة بين منع الحكم في الأصل وبين ظهور الفارق بينه وبين الفرع»[2].

١٠/٣أ

وهذا بعينه وارد فيما ذكرته هنا، فإن الخصم الذي وافقك على أنه ليس في جهة التحت، هو يقول: إن الله فوق/ العرش فوق السموات، والعرش فوق السموات، والسموات فوق الأرض، ولا يوصف بالتحت، لأنه يلزم من ذلك أن لا يكون فوق العرش. وهذا الخصم قد لا يعلم أو لا يسلم أنه ممكن أن يوصف بعض هذه الأجسام بأنها تكون تحت شيء[3] بوجه من الوجوه. فنفى أن يكون الله تحت شيء لمنافاته لذلك.

امتناع أن يكون الله تحت شيء

فهذا الذي أبديته[4] يقولون: إنه لا يوجب أن لا يكون تحت شيء من الأشياء بوجه. ولا يخلو؛ إما أن تسلم ذلك أو تمنعه، فإن منعت ذلك وقلت بل هذا يستلزم أن يكون تحت بعض

---

(١) في (ط): فقلت:...

(٢) (نهاية العقول) مخطوطة لوحة ١٣/ب

(٣) وهو أن جهة من الأرض تحت جهة.

(٤) في(ط): التزمته.

الأشياء[1] مع كونه فوق العرش منعك المقدمة الجدلية[2] وقالوا: لا نسلم أنه حينئذ لا يوصف بما لا ينافي علوه من التحتية الإضافية التقديرية. وإن قلت إن هذا لا يوجب تحتية حقيقية ولا إضافية موجودة، وإنما يوجب تحتية إضافية تقديرية[3] فهذا لا يضر فإن الحكم المقدر معلق بشرط، والحكم المعلق بشرط معدوم بعدمه، كما في الحديث: «**لو أدلى أحدكم دلوه لهبط على الله**»[4]. ومن المعلوم أن إدلاء شيء إلى تلك الناحية ممتنع، فهبوط شيء على الله ممتنع. فكون الله تحت شيء ممتنع. وإنما الغرض بهذا التقدير الممتنع بيان إحاطته من جميع الجهات، وهذا توكيد لكونه فوق السموات على العرش لا منافٍ لذلك.

وهذا الكلام مع أنه في غاية الإنصاف في المناظرة[5] ففيه

---

(١) في (ط): الأجسام.

(٢) المقدمة الجدلية. تعرف المقدمة بأنها التي تذكر قبل الشروع في المقصود لارتباطها به.

والجدل: هو القياس المؤلف من المشهورات والمسلمات. والغرض منه إلزام الخصم وإفحام من هو قاصر عن إدراك مقدمات البرهان

انظر: (التعريفات) للجرجاني، ص ٧٤، ٢٢٥ بتصرف.

ومقدمة الرازي الجدلية هي قوله: «وذلك أن الأرض إذا كانت كرة... فلو اختص الباري بشيء من الجهات لكان تعالى في جهة التحت بالنسبة إلى بعض الناس، وذلك باطل بيننا وبين الخصم».

(٣) تقديرية: ساقطة من (ط).

(٤) سبق تخريجه : ص ٣٤.

(٥) المناظرة : لغة: من النظر أو من النظر بالبصيرة. =

كمال تحقيق الحقائق على ما هي عليه، وتبيين تطابق ما علم بالفطرة العقلية الضرورية وبالحساب[1] العقلي الهندسي[2] وما جاءت به الرسل وكمال ما بعث الله به رسله من بيان أسمائه وصفاته وهذا هو شأن[3] الحق أن يتيقن ويتشابه ولايختلف كما يختلف كلام هذا المؤسس وأمثاله الذي هو من عند غير الله فلذلك يكون فيه اختلاف كثير.

ومما يوضح ذلك أن المنازع له قد علم علمًا يقيناً بالشرع والعقل أن الله فوق العرش، فكل قول نافى ذلك هو باطل، فنحن نزهناه عن الوصف بالتحتية لأنه ينافي ذلك، ولما فيه من النقص.

= واصطلاحاً: النظر بالبصيرة من الجانبين المتناظرين في النسبة بين الشيئين إظهاراً للصواب.

والمناظرة: علم يعرف به كيفية آداب إثبات المطلوب ونفيه، أو نفي دليله مع الخصم. انظر: (التعريفات) للجرجاني، ص٢٣٢، و(كشاف اصطلاحات الفنون) للتهانوي ٢ / ١٣٩١.

(١) في (ط): بالخيال.

(٢) الحساب: هو علم العدد كما سيأتي، ص١٢٦؛ وهو من العلوم المعروفة بالعقل، كما أن الحساب أصل العلم الرياضي، الذي الهندسة أحد فروعه، فلا يخلو علم رياضي من الحساب. والهندسة هو علم المقادير، والمقادير هي ذوات الأبعاد من الخطوط والبسائط والأجسام والطول والعمق والعرض.

وأما العقل الهندسي وهو العقل الرياضي الذي يتقن استعمال البراهين، ويعرف كيف يستخرج النتائج من المبادئ.

انظر: (مفاتيح العلوم) للخوارزمي ص ١١٧-١١٨، و(المعجم الفلسفي) لجميل صليبا ٢/ ٥٢٣- ٥٢٤.

(٣) في (ط): بيان.

الجواب على أن التحتية التي لبعض الناس لا تنافي علو الله

فهذا الذي ذكرته من التحتية لبعض الناس لنا فيه جوابان:

أحدهما: أن نمنع كون ذلك تحتية. **والثاني** أن نقول: مثل هذه التحتية ليس تمتنع[1] والجواب المركب من الجوابين أن يقال: لا يخلو إما أن تكون هذه تحتية حقيقية تنافي علوه وتوجب النقص أو لا تكون، فإن لم يكن ذلك بطل ما ذكرته هنا، وإن كان كذلك فنحن لا نسلم أنه يمتنع أن يوصف بمثل هذه التحتية، وهذا منع على تقدير. إما أن تأخذ منا مسلماً أنه لا يوصف بالتحتية بحال، وتحتج بذلك على أنه لا يوصف بالعلو أيضاً، فهذا باطل.

يقال له: وصف الله بالتحتية التي ألزمت بها خصمك أكمل من وصفك له بالسلب

يظهر **بالوجه السادس** : وهو أنه يقال: إنك استدللت بموافقة الخصم لك على أنه لا يوصف بالتحتية، على أنه لا يوصف بالفوقية؛ فذكرت أن وصفه بالفوقية أو بغيرها يستلزم أن يكون موصوفاً بالتحتية، فإن جميع ما يوصف بالفوقية من الموجودات كالسموات والكواكب وغيرها يجب أن يوصف بهذه التحتية التي ذكرتها لما ذكرته من الحجة؛ ثم قلت: والتحتية متفق على انتفائها/ فيجب نفي ملزومها وهو الوصف بالفوقية.

٣١٠/ب

فيقال لك: إذا كان كل ما وصف بالفوقية فلابد من وصفه بهذا المعنى كان هذا لازماً لكل ما هو فوق وعالٍ ولم يكن ذلك

(١) في (ط): بممتنع.

محذوراً، فنحن نلتزم هذا المعنى الذي هو لازم لكل ما يوصف بالفوق، وهذا خير من أنْ لا يوصف لا بفوقية ولا غيرها، فإن ذلك يستلزم عدمه، لأن ما لا يكون فوق شيء أصلاً ولا في شيء من جهاته الست ولا داخل العالم ولا خارجه ولا يشار إليه: لا يكون إلا معدوماً. فثبوت هذا المعنى الذى ذكرته إن سلم أن فيه[1] تحتية تجامع الفوقية الحقيقية خير من سلب الفوقية وسائر المعاني السلبية[2] المستلزمة لعدمه، فإنك نزهته مما ادعيت أنه تحتية لتنفي بذلك ما يستحقه من الفوقية، وذلك يستلزم عدمه بالكلية. فما في قولك من النقص والعيب الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه أعظم مما ادعيته في قول مخالفك.

حجج المؤسس وأمثاله توجب القول على الله بالعدم

وإذا قلت له: هذه حجة توجب أن مذهبه يستلزم وصفه بالتحتية، وهو متفق على نفيها بيننا. قال لك: ولي أنا حجج أعظم من هذه توجب أن مذهبك يستلزم وصفه بالعدمية التى هي أعظم من التحتية، وهي منتفية[3] بالضرورة والاتفاق. قال تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴿٣٣﴾﴾ [الفرقان: ٣٣] فمخالفو الرسل ومنهم مخالفو ما جاء به الكتاب والسنة لا يأتون بقياس يردون به بعض ما جاءت به الرسل فيكون

---

(١) في (ط): منه.

(٢) المعانى السلبية هي المعاني المنفية التي لا تثبت، وهي تقابل الإيجابية؛ فثبوت شيء لشيء إيجاب، وانتفاؤه عنه سلب. انظر: (المعجم الفلسفي) لجميل صليبا ١/ ٦٦٥.

(٣) في (ط): ممتنعة.

قياساً أقاموا به باطلاً إلا جاء الله فيما بعث به الرسل بالحق وبقياس أحسن تفسيراً وكشفاً وإيضاحاً للحق، كما أن الحجج الفطرية الضرورية التي تبين أن مذهب المؤسس يستلزم أن يكون الله معدوماً هي مع أنها حق فهي أحسن بياناً وإيضاحاً وتفسيراً للمطلوب من قياسه هذا الذي بين به أن وصفه بالعلو والفوقية يستلزم وصفه بالسفول والتحتية.

وكذلك قول من يقول: هذا يوجب أن يكون فلكاً من الأفلاك[1]. فيقال لهم: أنتم قد جعلتم لكل فلك عقلاً على حدة، والأفلاك بعضها فوق بعض، وقلتم: إن لكل فلك عقلاً ونفساً حتى ينتهي الأمر إلى العقل الفعال الذي لهذا الفلك

---

(١) المقصود به الرب عند بعض من يقول إذا وصف بالعلو أن يكون فلك من الأفلاك.

سبق معنى الفلك في كلام المؤلف رحمه الله ص ٨.

ويطلق ويراد به معانٍ كثيرة.

إنه جسم كروي يحيط به سطحان، ظاهري وباطني وهما متوازيان، مركزهما واحد. (التعريفات) للجرجاني، ص ١٦٩.

ويطلق الفلك ويراد به مدار الكواكب عامة وهو الفضاء وما تحت السماء، قال تعالى: ﴿كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأنبياء: ٣٣] انظر: (تفسير الطبري) ١٧/ ٢٣. كما أن لكل كوكب فلكاً يدور فيه، وهو فلكُ التدوير يكون فيه سير جرم الكوكب، كما أن الكوكب وفلكه يسير في فلك النجوم عامة. قال الخوارزمي: «فأما الهيولي إذا أطلقت فإنه يعني بها طينة العالم، أعني جسم الفلك الأعلى ما يحويه من الأفلاك والكواكب». انظر: (مفاتيح العلوم) ص ٨٢، ١٢٩.

القريب[1] منا[2]، ومع هذا فلم تجعلوا هذه العقول والنفوس المختصة بفلك فلك من جنس الأفلاك، بل زعمتم[3] أنه لا داخل العالم ولا خارجه، ولا فوق ولا تحت، مع جعلهم لها درجة بعد درجة، فكيف ينكرون أن يكون خالق الجميع[4] فوق الجميع، ومحيطاً به من جهته المحيطة جميعها، ليس هو من جنسها حتى يقال فيه ما يقال في فلك فلك. وإن كان بعض متأخري أهل الحديث قد جعله[5] بمنزلة ذلك فهذا[6] خطأ[7]،

---

(١) ونقل الشهرستاني عن ابن سينا بمثل هذا القول قال: «.. كما أن مكان الوجود يخرج إلى الفعل بالعقل الذي يحاذي صورة الفلك. وكذلك الحال في عقل عقل، وفلك فلك، إلى أن ينتهي العقل إلى العقل الفعال الذي يدبر أنفسنا» وقال: «.. حتى تنتهي إلى حركات الفلك الذي يلينا، ومدبرها العقل الفعال..».
انظر: (الملل والنحل) ٢/١٨٨، ١٩٤ .
وقال المؤلف ـ رحمه الله: «وهذا من أقوال القرامطة والباطنية».
وقال بخلاف ما ادعوه من النفس. ومن العقل الفعال الذي يزعمون أنه رب كل ما تحت فلك القمر، والعقل الأول الذي يزعمون أنه مبدع العالم كله. (درء التعارض) ١/ ٣١٥.

(٢) في (ط): لنا.

(٣) في (ط): بل زعمهم.

(٤) في (ط): للجميع.

(٥) في (ل)،(ط): (وهو قد جعله) ورجحت أن الصواب حذف (وهو).

(٦) في (ل): ذلك تبع الجميع. فحذفتها ورجحت أن الكلام تام بدونها.

(٧) لعل المؤلف رحمه الله أراد أن أحد المتأخرين من أهل الحديث جعل الباري سبحانه بمنزلة ذلك الفلك الذي قالوا إنه لا داخل العالم ولا خارجه. فإن كان ذلك فهو قول ابن حزم رحمه الله إذا قال (في كتابه الفصل) ١/ ٣٢ «.. فإن =

لأن الله ليس كمثله شيء، والمخلوقات كلها كما[قال][1] ابن عباس: «ما السموات السبع والأرضون السبع وما فيهن وما بينهن في يد الرحمن إلا كخردلة في يد أحدكم»[2]. فهي في

= قالوا: أنتم تقولون هذا في الباري تعالى، قلنا لهم: نعم، لأن البرهان قد قام على وجوده، فلما صح وجوده تعالى قام البرهان بوجود خلافه لكل ما في العالم على أنه لا داخل ولا خارج..».

(١) زيادة.

(٢) أخرج هذا الأثر ابن جرير (في تفسيره) ٢٤/ ٢٥ عن أبي الجوزاء عن ابن عباس قال: «ما السموات السبع والأرضون السبع في يد الله إلا كخردلة في يد أحدكم».
وأورده (في الدر المنثور) السيوطي ٥/ ٣٣٦، وعزاه إلى عبد بن حميد وابن أبي حاتم وأبي الشيخ، وأخرج أبو الشيخ (في العظمة) ٢/ ٤٤٦ رقم ١٣٥ عن أبي الجوزاء عن ابن عباس بلفظ «قال: يطوي الله عز وجل السموات السبع بما فيهن من الخلائق والأرضين بما فيهن من الخلائق، يطوي كل ذلك بيمينه، فلا يرى من عند الإبهام شيء ولا يرى من الخنصر شيء، فيكون ذلك كله في كفه بمنزلة خردلة».
والأثر دل على معناه أحاديث صحاح في إثبات اليد والأصابع على ما يليق به سبحانه منها عند مسلم. انظر: صحيح مسلم ٤/ ٢١٤٧، ٢١٤٨، كتاب صفات المنافقين، والبخاري في صحيحه ٨/ ١٧٣، ١٧٤، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾ وقوله تعالى: ﴿ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ ﴾.
وأخرجه البخاري أيضاً ٨/ ٢٠٢ كتاب التوحيد، باب كلام الرب عز وجل يوم القيامة للأنبياء وغيرهم، عن عبد الله رضي الله عنه قال: جاء حبر من اليهود فقال: إنه إذا كان يوم القيامة جعل الله السموات على أصبع، والأرضين على أصبع، والماء والثراء على أصبع، والخلائق على أصبع، ثم يقول: أنا الملك أنا الملك، فلقد رأيت النبي ﷺ يضحك حتى بدت نواجذه تعجباً وتصديقاً لقوله، ثم قال النبي ﷺ: ﴿ وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ .. ﴾ إلى قوله ﴿ ... يُشْرِكُونَ ﴾.

قبضته أقل من أن تكون [نسبتها إليه][1] نسبة الفلك إلى ما فيه.

اختلاف النسبة والإضافة لا يقدح فيما هو ثابت. ٣١١/أ

الوجه السابع: أنه قد ثبت في الصحيحين عن أبي ذر قال: «دخلت المسجد ورسول الله ﷺ / جالس، فلما غابت الشمس قال: **يا أبا ذر! هل تدري أين تذهب هذه الشمس؟** قال: قلت الله ورسوله أعلم. قال: **فإنها تذهب تسجد تحت العرش فتستأذن فيؤذن لها، وكأنها قد قيل لها ارجعي من حيث جئت فتطلع من مغربها**»[2] فإذا كان النبي ﷺ قد أخبر أنها تسجد كل ليلة تحت العرش، فقد علم اختلاف حالها بالليل والنهار مع كون سيرها في فلكها من جنس واحد، وأن كونها تحت العرش لا يختلف في نفسه، وإنما ذلك الاختلاف بالنسبة والإضافة، علم أن تنوع النسب والإضافات لا يقدح فيما هو ثابت في نفسه لا مختلف.

أحاديث النزول إلى السماء الدنيا آخر الليل من أدلة العلو

ومن هنا يظهر الجواب عما ذكره ابن حزم وغيره في حديث النزول حيث قال النبي ﷺ: «**ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا**

---

(١) وردت العبارة (نسبته إليها) ولعل هذا خطأ من النسخ، وهو مخالف لمفهوم كلام المؤلف.

(٢) أخرجه البخاري (في صحيحه) ٦/ ٣٠، كتاب تفسير القرآن، سورة يسٓ باب (١) بلفظ مختصر.

ومسلم (في صحيحه) ١/ ١٣٩ كتاب الإيمان، باب الزمن الذي لا يقبل فيه الإيمان (٧٣) بلفظه وزيادة: «**فتستأذن في السجود**».

وأخرجه الترمذي أيضاً (في سننه) ٥/ ٣٦٤ كتاب تفسير القرآن، باب سورة يسٓ، بلفظ مسلم.

وأحمد (في مسنده) ٥/ ١٦٥ بلفظ مختلف.

حين يبقى ثلث الليل الآخر فيقول: من يدعوني فأستجيب له؟ من يسألني فأعطيه؟ من يستغفرني فأغفر له؟ حتى يطلع الفجر»[١]

فقالوا: «قد ثبت أن الليل يختلف بالنسبة إلى الناس، فيكون أوله ونصفه وثلثه بالمشرق قبل أوله ونصفه وثلثه بالمغرب، قالوا: فلو كان النزول هو النزول المعروف للزم أن ينزل في جميع أجزاء الليل، إذ لا يزال في الأرض ليل. قالوا: أو لا يزال نازلا وصاعداً وهو جمع بين الضدين. . »[٢].

وهذا إنما قالوه لتخيلهم من نزوله ما يتخيلونه من نزول أحدهم، وهذا عين التمثيل، ثم إنهم بعد ذلك جعلوه كالواحد العاجز منهم، الذي لا يمكنه أن يجمع من الأفعال ما يعجز غيره عن جمعه، وقد جاءت الأحاديث بأنه يحاسب خلقه يوم القيامة

---

(١) أخرجه البخاري (في صحيحه) ٢/ ٤٧، كتاب التهجد، باب الدعاء والصلاة في آخر الليل بلفظه.
ومسلم (في صحيحه) بروايات متعددة ١/ ٥٢١، كتاب صلاة المسافر ، باب الترغيب في الدعاء والذكر.
ومالك (في الموطأ) ١/ ٢١٤، كتاب القرآن، باب ما جاء في الدعاء.
وأحمد (في مسنده) ٢/ ٢٦٤، ٢٦٧، ٢٨٢.
والترمذي (في سننه) ٥/ ٥٢٦، كتاب الدعوات، باب (٧٩).
وأبو داود (في سننه) ١/ ٣٣٢، كتاب الصلاة، باب أي الليل أفضل، ١/ ٥٨٥ باب (٢٠).
وابن ماجة (في سننه) ١/ ٤٣٥، كتاب إمامة الصلاة، باب ما جاء في أي ساعات الليل أفضل. كلهم عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) هذا: كلام ابن حزم في الفصل في الملل والأهواء والنحل ٢/ ٣٥٧ .

كل منهم يراه مخلياً به يتجلى[1] ويناجيه، لا يرى أنه متخلياً لغيره ولا مخاطباً لغيره[2]، وقد قال النبي ﷺ: «**إذا قال العبد: (الحمد لله رب العالمين) يقول الله: حمدني عبدي، وإذا قال (الرحمن الرحيم) قال الله: أثنى على عبدي**»[3].

فكل من الناس يناجيه، والله تعالى يقول لكل منهم ذلك، ولا يشغله شأن عن شأن، وذلك كما قيل لابن عباس: «كيف يحاسب الله تعالى الخلق في ساعة واحدة؟ فقال: كما يرزقهم

---

(١) في (ط): ساقطة.

(٢) من هذه الأحاديث ما ثبت في صحيح مسلم وغيره أن رسول الله ﷺ قال: «**ما منكم من أحد إلا سيكلمه الله ليس بينه وبينه ترجمان**». الحديث ٢/ ٧٠٣ كتاب الزكاة، باب الحث على الصدقة (٢٠) رقم ٦٧.
وأحمد (في مسنده) ٤/ ٢٥٦، ٣٧٧ عن عدي بن حاتم.
وما ورد بمثل هذا المعنى في البخاري، في باب كلام الله عز وجل يوم القيامة للأنبياء وغيرهم ٨/ ٢٠٢، كتاب التوحيد.

(٣) جزء من حديث طويل سيأتي ص ٥٣٣ رواه أبو هريرة، وأخرجه عنه:
مسلم (في صحيحه) ١/ ٢٩٦، كتاب الصلاة، باب ما جاء في وجوب قراءة الفاتحة (١١) رقم (٣٩٥).
وأحمد (في مسنده) ٢/ ٢٤١، ٢٨٥، ٤٦٠ بألفاظ متقاربة وزيادة في أوله.
وأبو داود (في سننه) ١/ ٢٠٨، ٢٠٩، كتاب الصلاة، باب من ترك القراءة في صلاته بفاتحة الكتاب.
والترمذي (في سننه) ٥/ ٢٠١ كتاب التفسير، تفسير سورة الفاتحة.
وابن ماجه (في سننه) ٢/ ١٢٤٣، كتاب الأدب، باب ثواب القرآن (٥٢).
كما رواه مالك (في الموطأ) ١/ ٨٤، والنسائي (في السنن) ٢/ ١٣٩، وابن خزيمة (في صحيحه) ١/ ٢٥٣.

في ساعة واحدة»[1].

ومن مثل مفعولاته التي خلقها بمفعولات غيره فقد وقع تمثّل المجوس القدرية[2]، فكيف بمن مثل أفعاله بنفسه أو صفاته بفعل غيره وصفته.

من الأدلة العقلية على نزول الرب سبحانه إلى السماء الدنيا

يقال لهؤلاء: أنتم تعلمون أن الشمس جسم واحد، وهي متحركة حركة واحدة متناسبة لا تختلف، ثم إنها بهذه الحركة الواحدة تكون طالعة على قوم وغاربة عن آخرين، وقريبة من قوم وبعيدة من آخرين، فيكون عند قوم عنها ليل، وعند قوم نهار، وعند قوم شتاء، وعند قوم صيف، وعند قوم حر، وعند قوم برد، فإذا كانت حركة واحدة يكون عنها ليل ونهار في وقت واحد لطائفتين، وشتاء وصيف في وقت واحد لطائفتين، فكيف

---

(١) لم أعثر على هذا الأثر، وأورده المؤلف في غير هذا الموضع في لفظ مختلف: قيل لابن عباس: «كيف يكلمهم يوم القيامة كلهم في ساعة واحدة؟ قال كما يرزقهم في ساعة واحدة». (الفتاوى) ٥/ ٢٤٦.

(٢) المجوس القدرية: (المجوس): هم الذين يقولون بأصلين اثنين مدبرين يقتسمان الخير والشر، والنفع والضر، أحدهما النور، والآخر الظلمة، وهم فرق كثيرة. انظر: (الملل والنحل) للشهرستاني ١/ ٢٣٢، و(اعتقادات فرق المسلمين والمشركين) ص٨٦.
القدرية سبق التعريف بها.
وسميت القدرية بالمجوس لتشبههم بها في إنكار القدر كما سميت القدرية بمجوس هذه الأمة. ولقد روي بذلك أحاديث خرجها ابن أبي عاصم (في السنة) ١/ ١٤٤(باب قول النبي ﷺ: إن المكذبين بالقدر مجوس هذه الأمة).
وأوردها غيره. انظر: (الأوسط) للطبراني ٣/ ٢٨١، و(اللآلي المصنوعة) ١/ ٢٦٠... إلخ.

يمتنع على خالق كل شيء الواحد القهار أن يكون نزوله إلى عباده ونداؤه إياهم في ثلث ليلهم وإن كان مختلفاً بالنسبة إليهم، وهو سبحانه لا يشغله شأن عن شأن، ولا يحتاج أن ينزل على هؤلاء، ثم ينزل على هؤلاء، بل في الوقت الواحد الذي يكون ثلثاً عند هؤلاء وفجراً عند هؤلاء، يكون نزوله إلى سماء هؤلاء الدنيا وصعوده عن سماء هؤلاء الدنيا[1]، فسبحان الله الواحد القهار ﴿ سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٨٠﴾ وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ ﴿١٨١﴾ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٨٢﴾﴾ [الصافات: ١٨٠ ـ ١٨٢].

٣١١/ب / و يقال لهؤلاء[2] كما قيل للرازي وأمثاله: هل حكم الحس والخيال والعقل الذي به تعلم الجسمانيات مقبول في الربوبية،

---

(١) قال المؤلف (في الفتاوى) ٥/ ٥٢٢: «أنه سبحانه ينزل إلى السماء الدنيا ثم يصعد، وروى ثم يعرج، وهو سبحانه لم يزل فوق العرش، فإن صعوده من جنس نزوله و إذا كان في نزوله لم يصر شيء من المخلوقات فوقه، فهو سبحانه يصعد وإن لم يكن منها شيء فوقه» ولقد ذكر ـ رحمه الله ـ الاختلاف في مسألة النزول فقال: «والقول الثالث: وهو الصواب، وهو المأثور . عن سلف الأمة وأئمتها: أنه لا يزال فوق العرش ، ولا يخلو العرش منه، مع دنوه ونزوله إلى السماء الدنيا، ولا يكون العرش فوقه، وكذلك يوم القيامة كما جاء به الكتاب والسنة، وليس نزوله كنزول أجسام بني آدم من السطح إلى الأرض بحيث يبقى السقف فوقهم، بل الله منزه عن ذلك» (شرح حديث النزول) ص ٢٣٢. وانظر التفصيل في هذه المسألة والرد على المخالفين صفحات (٢٣٢، ٢٣٣ وما بعدها حتى صفحة ٣١٣).

وكما قال (في الفتاوى) ٥/ ٤٥٨: «وصعود الرب فوق هذا كله وأجل من هذا كله، فإنه تعالى أبعد عن مماثلة كل مخلوق من مماثلة مخلوق للمخلوق».

(٢) وهم المؤولون للنزول.

أو مردود؟ فإن كان مقبولاً بطل قوله كله حيث أثبت حياً عالماً قادراً لا يتحرك ولا يسكن ولا يقرب ولا يبعد ولا يفعل بنفسه فعلاً، وزعمت مع ذلك أنه غير عاجز ولا مقيد ولا ممنوع. وإن كان مردوداً بطل ما ضربته من الأمثال في رد حقيقة ما أخبر به عنه الصادق المصدوق الذي هو أعلم به منك ومن أمثالك.

* * *

فصل

البرهان السادس للرازي في نفي الجهة والحيز

قال الرازي: **البرهان السادس**: لو كان تعالى مختصاً بشيء من الأحياز والجهات لكان مساوياً للمتحيزات. وهذا محال، فذلك محال. بيان الملازمة: أنه تعالى لو كان مختصاً بحيز[1] لكان معنى كونه شاغلاً لذلك الحيز كونه[2] بحيث يمنع غيره أن يكون بحيث هو، ولو كان كذلك لكان متحيزاً، وقد بينا في الفصل المتقدم أن المتحيزات بأسرها متماثلة في تمام الماهية[3]

---

(١) الحيز عند بعض المتكلمين المكان، وهو الفراغ مطلقًا سواء كان مساوياً لما يشغله أو زائداً عليه.
وعند المتكلمين لا يتصور زيادة الشيء على حيزه ولا زيادة حيزه عليه.
وكل جسم له حيز مساوٍ له. وهم مختلفون هل الحيز هو المكان أم أن الحيز شيء آخر غير المكان.
انظر: كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٣٢٦.
وقال المؤلف ـ رحمه الله ـ «الحيز قد يراد به مايحوز الشيء، وهي نهايته وحدوده الداخلة فيه، وقد يراد به الشيء الذي يكون منفصلا عنه وهو محيط به. وسيأتي قوله: «يراد به تقدير المكان وليس ذلك شيئا وجودياً».
انظر: بيان تلبيس الجهمية (ط) ١/ ٥٢٠، ٥٢١ الفتاوى ١٧/ ٣٤٣.

(٢) في (ط)ساقطة.

(٣) الماهية: أصلها المائية: كما يطلقها ابن حزم، فقلبت الهمزة (هاء) لئلا تشتبه بالمصدر المأخوذ من لفظ (ماء).
أو الماهية الشيء الذي يسأله عنه بـ(ما) ثم أضيف إليها (هو) فجعلت الكلمتان كالكلمة الواحدة. انظر الفصل ٢/ ١٧٤.
وماهية الشيء ما به الشيء هو هو، وهي من حيث هي هي. لا موجودة =

فثبت أنه تعالى لو كان متحيزاً لكان مثلا لسائر المتحيزات.

وإنما قلنا إن ذلك محال لأن المثلين يجب تساويهما في جميع اللوازم، فلزم[1] إما حدوث الكل، وإما قدم الكل[2]. وذلك محال.

فإن قيل: حصول الشيء في الحيز وكونه مانعاً لغيره أن[3] يحصل بحيث هو حكم من أحكام الذات، ولا يلزم من الاستواء في الأحكام واللوازم الاستواء في الماهية. والجواب عنه من وجهين:

الأول: أن المتحيز حصل[4] له أحكام ثلاثة: أحدها أنه حاصل في الحيز شاغل له.

= ولا معدومة.

انظر: (التعريفات) ص ١٩٥.

قال المؤلف ـ رحمه الله: «إن ماهية الشيء عين وجوده، وإنه ليس وجود الشيء قدراً زائداً على ماهيته، بل ليس في الخارج إلا الشيء الذي هو الشيء، وهو عينه ونفسه وحقيقته. وهذا هو الذي عليه أهل السنة والجماعة وسائر العقلاء. و إن قول المتكلمين والفلاسفة (إن الماهية مباينة للموجود الخارج) في غاية الفساد».

انظر: (الفتاوى) ٢/١٥٦، ٩/٢٥٦، و(درءالتعارض) ٥/١٠٢ و ١٠٣ و(رسالة في مذهب الاتحادية) ص ١٥.

(١) في (الأساس): فيلزم.

(٢) في (الأساس): فيلزم إما قدم الكل وإما حدوث الكل).

(٣) في (الأساس): عن أن يحصل.

(٤) في (ط): ساقطة.

والثاني: كونه مانعاً لغيره بأن[1] يحصل بحيث هو.

والثالث: كونه بحال لو ضم إليه أمثاله حصل حجم[2] كبير ومقدار عظيم، ولاشك (أن)[3] كلما يحصل في الحيز[4] فقد حصل له هذه الأمور الثلاثة، إلا أن الذات الموصوفة بهذه الأحكام الثلاثة لابد وأن يكون لها في نفسها الحجمية والمقدار[5] وهذا المعنى معقول مشترك بين كل الأحجام. ثم إنا قد دللنا على أن هذا المفهوم المشترك يمتنع أن يكون صفة لشيء آخر، بل لابد وأن يكون ذاتياً، وإذا كان كذلك فالمتحيزات في ذواتها متماثلة، والاختلاف إنما وقع في الصفات، وحينئذ يحصل التقريب المذكور.

الرد على الرازي في برهانه السادس من مقامين

والوجه الثاني: أن السؤال الذي ذكرتم، إن صح فحينئذ لا يمكنكم القطع بتماثل الجواهر[6] لاحتمال أن يقال: الجواهر

---

(١) في (الأساس): من أن يحصل.

(٢) في (الأساس): حصل له.

(٣) زيادة: من (الأساس).

(٤) في (الأساس): في حيز.

(٥) في (الأساس): أن يكون له في نفسه الحجمية ويكون له في نفسه المقدار.

(٦) الجواهر: جمع جوهر، وقد ذكر المتكلمون له تعريفات متعددة: بعضهم قال: إنه القائم بذاته كالأرض والسماء، وقال آخرون: ما يقبل العرض، وقال بعضهم: هو ما يشغل الحيز، وقال آخرون: لا جوهر إلا الجسم.
واختار ابن حزم أنه الجسم لأنه يشمل جميع المعاني إذ الجسم يقوم بذاته ويقبل العرض من الألوان والطعوم ويشغل الحيز. قال ابن حزم مرجحًا ذلك بعد ذكره لتعريفات المتكلمين: «وأما نحن فنقول إنه ليس في الوجود إلا الخالق وخلقه، =

وإن اشتركت في الحصول في الحيز إلا أن هذا اشتراك في حكم من الأحكام، والاشتراك في الحكم لا يقتضي الاشتراك في الماهية، وإذا لم يثبت كون الجواهر متماثلة، فحينئذ لا يبعد في العقل وجود جواهر مختصة بأحيازها على سبيل الوجوب، بحيث يمتنع خروجها عن تلك الأحياز، وحينئذ لا يطرد دليل حدوث الأجسام في تلك الأشياء. وعلى هذا التقدير لا يمكنكم القطع بحدوث كل الأجسام[1].

فيقال: هذه الحجة قد تقدم الكلام على موادها غير مرة[2]. والكلام عليها من المقامين المتقدمين أحدهما قول من يقول: إنه فوق العرش، وهو مع ذلك/ليس بجسم، ولا هو متحيز كما ذكرنا[3] أن هذا قول طوائف كثيرة من أهل الكلام والفقهاء ومن تبعهم من أهل الحديث والصوفية[4] وغيرهم، وهذا قول

١/٣١٢أ

= وأنه ليس الخلق إلا جوهراً حاملاً لأعراضه وأعراضاً محمولة في الجوهر لا سبيل إلى تعري أحدهما عن الآخر، فكل جوهر جسم، وكل جسم جوهر، وهما اسمان معناهما واحد. لا مزيد وبالله تعالى التوفيق». انظر: (الفصل) ٥/ ١٩٦.

وانظر: (المقالات) ٢/ ٨، و(الشامل في أصول الدين) للجويني ص٤٨، و(اللمع) ص/ ٧٧، و(كشاف اصطلاحات الفنون) ١/ ٢٢٤، و(التمهيد) للباقلاني ص٤١.

(١) انتهى كلام الرازي من (الأساس) ص٧٥، ٧٦ وفي (نهايته) والله أعلم.

(٢) انظر: كلام المؤلف في رده على الرازي في برهانه الثاني في بيان التلبيس (ط: ٢/ ١٠٩ وما بعدها).

(٣) انظر: كلام المؤلف في رده على الرازي في برهانه الثاني في بيان التلبيس (ط: ٢/ ١٠٩ وما بعدها).

(٤) الصوفية هم: قوم تعلقوا بالزهد والتعبد والتقشف، فتخلوا عن الدنيا وانقطعوا =

ابن كلاب[1] والأشعري[2] وأئمة أصحابه وغيرهم. فعلى هذا

= للعبادة واتخذوا في ذلك طرقاً انفردوا بها، وأخلاقاً تخلقوا بها. وهم طبقات متعددة وعلى مبادئ مختلفة. قال ابن الجوزي (في كتاب تلبيس إبليس) ص (١٦٣) وما بعدها: «... كانت بدايتهم التقشف والزهد، ولبّس عليهم إبليس فصدهم عن العلم وأراهم أن المقصد العمل، فلما أطفأ مصباح العلم عندهم تخبطوا في الظلمات حتى وصل الأمر بهم إلى فساد عقائدهم بين الكفر والبدعة، ثم تشعبت بأقوام منهم الطرق، فمنهم من قال بالحلول، ومنهم من قال بالاتحاد».

واختلف في سبب التسمية: قيل إلى صوفة وهو الغوث بن مر، انفرد بخدمة البيت الحرام في الجاهلية، وقيل إلى الصفة، وقيل من الصفاء، وقيل نسبة إلى لباس الصوف، وهذا هو الذي رجحه ابن تيمية. انظر: (تلبيس إبليس) ص١٦٣، و(الفتاوى) ١١/ ٥ـ٨.

(١) هو أبو محمد عبدالله بن سعيد بن محمد بن كلاب (القطان البصري) أحد المتكلمين في أيام المأمون، قال عنه ابن النديم إنه من الحشوية، وفسر هذه المقولة ابن حجر (في لسان الميزان) أنه على طريق السلف في ترك التأويلات للآيات والأحاديث المتعلقة بالصفات. قال ابن حزم: إنه شيخ قديم للأشعرية، ونسب إليه طائفة الكلابية ولهم أقوال في العقيدة تخالف ما عليه السلف، إلا أنه أقرب المتكلمين لأهل السنة، وله مصنفات في الرد على المعتزلة. وصنف في التوحيد، وإثبات الصفات، وقوله بالعلو موافق للنص حيث كان يقول إنه معلوم بالفطرة والعقل، توفي بعد سنة (٢٤٠هـ).

انظر: (الفصل في الملل والأهواء والنحل) ٢/ ١٢٣، و(لسان الميزان) ٣/ ١٩٠ و(سير أعلام النبلاء) ١١/ ١٧٤، من الفهرست لابن النديم ص٢٥٥.

قلت: ولقب الحشوية يلقبه أهل البدع لمثبتي الصفات، وابن كلاب يثبت الصفات الذاتية، ويتأول الصفات الفعلية كالرضا والغضب. وانظر كلام المؤلف في لقب الحشوية وأن أول من قال به عمرو بن عبيد رئيس المعتزلة لما ذكر له ابن عمر قال: كان ابن عمر حشويّا، وأخذ ذلك عن المعتزلة الأشعرية، فسموا من أقر بما ينكرونه من الصفات حشويّا. راجع (بيان التلبيس) ١/ ٢٤٢ـ٢٤٥.

(٢) هو علي بن إسماعيل بن إسحاق المشهور بأبي الحسن الأشعري نسبة إلى أبي =

لا يلزم من نفي كونه متحيزاً نفي كونه على العرش. وقد تقدم ما في ذلك من دعوى الضرورة من الجانبين[1].

المقام الثاني من وجوه: الأول توهم الرازي في الاختصاص بالحيز..

المقام الثاني من لا ينفي ذلك بل يسلم إثباته، أو لا يتكلم فيه بنفي ولا إثبات. والكلام في هذا المقام من وجوه:

أحدها: لا نسلم أنه لوكان مختصّاً بشيء من الأحياز والجهات لكان مساوياً للمتحيزات[2]. وما ذكره من الحجة مبني على تماثل المتحيزات، وقد تقدم إبطال ذلك بما لا حاجة إلى إعادته[3]. وأن القول بتماثلها من أضعف الأقوال، بل من أعظمها مخالفة للحس والعقل ولما عليه جماهير العقلاء.

أن الحيز يراد به أمور متعددة وبيانها

الوجه الثاني : قوله: «لو كان مختصّاً بحيز لكان معنى كونه شاغلاً للحيز كونه بحيث يمنع غيره عن أن يكون بحيث هو[4]».

= موسى الأشعري، ولد سنة (٢٦٠هـ) إليه ينتسب الأشاعرة الذين ينتشرون في العالم الإسلامي، أخذ عن الجبائي مذهب الاعتزال ثم بدا له فتركه، وسلك طريق عبد الله بن كلاب، رد على المعتزلة في كثير من مؤلفاته، فمال إليه خلق كثير، ونصروا مذهبه وجادلوا عنه، فانتشر في أنحاء العالم الإسلامي.
والأشعري تحول عن أقواله الأولى إلى أقوال أهل السنة سوى أشياء يسيرة، فألف بذلك آخر كتبه الإبانة عن أصول الديانة، ومقالات الإسلاميين، ورسالة إلى أهل الثغر. توفي (سنه ٣٢٤هـ).
انظر: (سير أعلام النبلاء) ١٥/ ٨٥، و(الخطط) للمقريزي ٢/ ٣٥٨، و(طبقات الشافعية) ٢/ ٢٤٥.

(١) قد سبق تفصيل ذلك (في بيان التلبيس) (ط) ٢/ ١١٠ وما بعدها.

(٢) (الأساس) ص ٧٤،٧٥.

(٣) انظر الكلام على هذا (في بيان التلبيس) (ط) ١/ ٥٣٤، ٥٨٢، ٥٨٣، ٥٩٤

(٤) (الأساس) ص ٧٥.

يقال: قد تقدم[1] أن الحيز قد يراد به ما يحوز الشيء وهي نهاياته وحدوده الداخلة فيه. وقد يراد به الشيء الذي يكون منفصلاً عنه وهو محيط به، وكلاهما أمر وجودي، وليس كونه مختصّاً بالحيز بهذا المعنى أن يكون شاغلاً لحيز، بل الحيز هنا إما بعضه وإما ما يلاقيه من خارج، وليس في شيء من هذين كونه شاغلاً لحيز. وقد يراد بالحيز ما هو تقدير المكان. وهذا هو الحيز عند كثير من أهل الكلام الذين يفرقون بين الحيز[2] والمكان . والحيز على هذا أمر عدمي كما تقدم تقرير ذلك[3].

وقوله: «إنا نعلم بالضرورة أن الأحياز بأسرها متساوية، لأنها فراغ محض[4] وخلاء[5] وصرف[6]. .» وقوله: «قبل خلق

---

(١) انظر: (بيان التلبيس) ط ٢، ١/ ٥٢٠ وما بعدها، ٢/ ١١٥ ـ ١١٧.

(٢) سبق دراسة مفصلة لمعنى الحيز في ص ١٨ـ٢١.

(٣) انظر: (بيان تلبيس الجهمية) (ط) ١/ ٥٢٠ ـ ٥٢١، وانظر: (الفتاوى) ١٧/ ٣٤٣ وما بعدها، و(منهاج السنة) ٢/ ٣٥٠، ٥٥٥، ٥٥٦.

(٤) المحض: هو الخالص الذي لم يختلط بشيء ولا تشوبه شائبة، انظر: (لسان العرب) ٧/ ٢٢٧، مادة (محض).

(٥) الخلاء: هو الفضاء الموهوم عند المتكلمين: فهو الفراغ مع قيد أن لا يشغله شاغل من الأجسام. ويسمى بالمكان، والبعد الموهوم، والفراغ الموهوم. وبمعنى آخر هو البعد المجرد عن المادة.
انظر: (كشاف اصطلاحات الفنون) للتهانوي ١/ ٥١٢، و(التعريفات) للجرجاني ص ١٠٠.

(٦) الصرف: بمعنى البحت الخالي غير مداخل ولا ممزوج. انظر: (تاج العروس للزبيدي) ٦/ ١٦٤، مادة (صرف).

العالم ما كان إلا الخلاء الصرف والعدم المحض وبينا ذلك»[1].

ويكفي أن يقال هنا: لا نسلم أن الحيز أمر موجود، وإذا لم يكن هناك موجود فقوله: شاغل لذلك الحيز. ليس فيه معنى زائد على كونه موجوداً بنفسه بحيث يشار إليه.

وقوله: «لوكان مختصّاً بحيز لكان معنى كونه شاغلاً لذلك الحيز كونه بحيث يمنع غيره»[2]. لا يستقيم حتي يبين أن الاختصاص بالحيز كونه هو الشغل لذلك الحيز. وهو لم يفعل ذلك. فإذا قيل: الاختصاص بالحيز هو الاختصاص بما يحوزه من الجوانب لم يكن معناه ذلك. وإذا قيل: هو الاختصاص بتقدير المكان بالمتحيز، فالاختصاص بالحيز بهذا المعنى يوجب كونه متحيزاً، فلا حاجة إلى ما ذكره من الدليل على كونه متحيزاً. وأما كونه منع غيره أن يكون بحيث هو فهذا مبني على تداخل الأجسام وليس هذا داخلاً في حقيقة المتحيز، فإن المتحيز يعلم أنه متحيز قبل العلم بكونه بحيث يمنع غيره أن يكون بحيث هو.

يقال للرازي: لا يسلم لك جواب استخرجته من سؤالك لتحتج به

الوجه الثالث: قوله: «الذات الموصوفة بهذه الأحكام الثلاثة لا بد وأن يكون لها في نفسها الحجمية والمقدار[3]،

---

(١) هذا كلام الرازي في الوجه الرابع من البرهان الرابع من الفصل الرابع. انظر: (الأساس) ص٧٢، ٧٣. وقد بين ذلك المؤلف فيما سبق بيان التلبيس (ط) ٢/ ٢٠٤.

(٢) (الأساس) ص ٧٥.

(٣) في (الأساس): له في نفسه ويكون له في نفسه المقدار.

وهذا المعنى معقول مشترك بين كل الأحكام، ثم إنا دللنا على أن هذا المفهوم المشترك يمنع أن يكون صفة لشيء آخر، بل لابد وأن يكون هو الذات[1]»[2]. يقال: هذا هو[3] الذي أحلت عليه الاحتجاج على تماثل المتحيزات[4] فإيرادك لذلك السؤال[5] ثم كونك تذكر في الجواب من ما قد أحلت عليه تكرير محض بلا فائدة/ فالواجب إما ذكر الحجة الدالة على التماثل إما ابتداء وإما جواباً، وأما ترك هذا السؤال للجواب، فإنه لم يحصل به التقريب[6].

٣١٢/ب

مقدار الشيء صفة لهذا الشيء لا حقيقته

ثم يقال في **الوجه الرابع**: قد قدمنا[7] أن هذا المشترك وهو

---

(١) في (الأساس): أن يكون ذاتًا.

(٢) انظر (الأساس) ص٧٥. وقد أعاد على ما ذكره ص٧٠.

(٣) في (ط) هو: ساقطة.

(٤) في (ط): المتحيز.

(٥) هذا السؤال هو ما افترضه الرازي من الاعتراض عليه فقال: «فإن قيل حصول الشيء في الحيز، وكونه مانعًا لغيره عن أن يحصل بحيث هو حكم من أحكام الذات، ولا يلزم من الاستواء في الأحكام واللوازم: الاستواء في الماهية. (الأساس) ص٧٥.

(٦) وهو قوله في (الأساس) ص٧٦: «وإذا كان كذلك فالمتحيزات في ذواتها متماثلة والاختلاف وقع في الصفات، وحينئذ يحصل التقريب المذكور».

(٧) قد تقدم الكلام عن المقدار في الرد على الرازي في برهانه الثالث (الأساس) ص ٦٨ وقوله ص٧٠: «وبينا أن المقدار يمتنع أن يكون صفة، بل يجب أن يكون ذاتاً».

انظر: رد المؤلف عليه في بيان التلبيس (ط) ٢/ ١٩٢ ـ ١٩٣. وقد أعاد المؤلف عليه هذا الكلام لأن الرازي أعاده وكرره في ص ٧٠ـ٧٥.

المقدار صفة المقدر قائم به، لا أنه نفس المقدار وحقيقته، قال تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ ۝٨﴾[الرعد: ٨] وقال ﴿قَدْ جَعَلَ ٱللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا ۝٣﴾[الطلاق: ٣]، فجعل المقدار القدر للأشياء؛ ولم يجعل ذلك أعيان الأشياء وذواتها، كما قال تعالى: ﴿وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ۝٢١﴾[الحجر: ٢١] وبينا أن كل واحد من المشترك والمميز يجوز أن يكونا سواء بالنسبة إلى الذات الموصوفة بهما. [فليس جعل أحدهما ذاتاً والآخر صفة بأولى من العكس، وبينا أنه وإن قيل إنه الذات](١). فليس هو تمام الحقيقة، بل الحقيقة مؤلفة مما به الاشتراك(٢) وما به الامتياز(٣).

فالمتحيز وإن كان جنساً كما قيل في الجوهر بالجنس لا يجب أن يكون متماثل الأنواع. فإن التماثل يحتاج إلى الاشتراك في جميع الصفات الذاتية، وهو قد سلم(٤) أن المتحيزات مختلفة في الصفات، فيجوز أن يكون كل جسم وإن كان التقدير ذاته

---

(١) ما بين المركنين مكرر في (ل)، و(ط).

(٢) الاشتراك: الخلطة بين الشيئين واشتراكهما في شيء واحد انظر: (لسان العرب) ١٠/ ٤٤٨ مادة (شرك).

(٣) الامتياز: يراد به التباعد، يقال: تميز القوم، وانفردوا وامتازوا أي صاروا في ناحية، قال تعالى: ﴿وَٱمْتَٰزُوا۟ ٱلْيَوْمَ أَيُّهَا ٱلْمُجْرِمُونَ ۝٥٩﴾ [يس: ٥٩] أي تميزوا، قيل أي انفردوا عن المؤمنين، واعتزلوا عن كل خير. انظر: (تفسير الطبري) ٢٣/ ٢٢ سورة يس: آية (٥٩). وانظر: (لسان العرب) ٥/ ٤١٢ مادة (ميز).

(٤) أي الرازي وذلك في قوله: «فالمتحيزات في ذواتها متماثلة والاختلاف إنما وقع في الصفات». (الأساس) ص ٧٦.

فله صفات ذاتية مختصة به، كما يقول من يقول من المتكلمين المنطقيين[1] وغيرهم: «إن الجوهر جنس، وتحته أنواع إضافية، وتحت كل نوع أنواع إلى النوع الشامل الخاص الذي تتفق أفراده في تمام الماهية الحقيقية»[2]. وقد تقدم بسط هذا فلا نعيده إذا

---

(١) المنطقيون: نسبة إلى علم المنطق، ويطلق على الواحد منهم منطقي، وسمي منطق لأن النطق يطلق على اللفظ، وعلى إدراك الكليات، وعلى النفس الناطقة. ولما زعم أهله أنه يقوي الأول ويسلك بالثاني مسلك السداد ويحصل بسببه كمالات الثالث اشتق له اسم منه وهو المنطق.

وقالوا: «هو علم بقوانين تفيد معرفة طرق الانتقال من المعلومات إلى المجهولات وشرائطها بحيث لا يعرض الغلط في الفكر».

وقال الجرجاني: «إنه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر».

فأهل الكلام والمناطقة عامة يحكمونه في جميع أصولهم العقائدية وأقوالهم، إذ يطلقون عليه الميزان الذي توزن به البراهين والحجج.

ومؤلف المنطق أرسطو قبل المسيح بثلاثمائة سنة حيث إنه أول من كتب كتاباً فيه(قاطيغورياس) أي المقولات العشر. انظر: (مفاتيح العلوم) ص٨٦، و(كشاف اصطلاحات الفنون) ١/ ٣٨، و(التعريفات) للجرجاني، ص٢٣٢، وانظر: (المعجم الفلسفي) ص١٩٤، مجمع اللغة العربية، و(الفتاوى) ٩/ ٢٤٠.

وقد بين المؤلف ـ رحمه الله ـ عدم فائدته، وفساد أقوالهم فيه؛ إذ قال: «ونحن بعد أن بينا عدم فائدته وإن كان قد تضمن من العلم ما يحصل بدونه» وقال: «إن فيه مواضع كثيرة هي لحم جمل غث على رأس جبل وعر لا سهل فيرتقى ولاسمين فينتقل» انظر: (الفتاوى) ٩/ ٦، ٩، وانظر: (الرد على المنطقيين وإبطال أصولهم).

(٢) انظر قول المنطقيين بهذا المعنى (في مفاتيح العلوم) للخوارزمي، باب المنطق ص٨٥.

لم يذكر هو الحجة على ذلك بل أحال على ما تقدم[(١)].

الجواهر لا تتماثل سواء تعددت أم هي جنس واحد

الوجه الخامس: قوله: «إن صح هذا السؤال[(٢)] لم يمكن القطع بتماثل الجواهر، لاحتمال أن يقال: الجواهر وإن اشتركت في الحصول في الحيز إلا أن هذا اشتراك في حكم من الأحكام، والاشتراك في الحكم لا يقتضي الاشتراك في الماهية»[(٣)]. يقال لك: هذا أولاً مبني على ثبوت الجوهر الفرد[(٤)] وهذا فيه من النزاع المشهور ما قد عرف، وأنت قد اعترفت بأنك مع الأذكياء

---

(١) حيث قال الرازي في الأساس: «وحينئذ يحصل التقريب المذكور»ص٧٦. وهذا التقريب ص٧٥ هو قوله:«أثبتنا أنه لو كان متحيزًا لكان مثلاً لسائر المتحيزات..» وقد سبق رد المؤلف عليه في البرهان الثالث. انظر: (بيان التلبيس) (ط) ٢/١٦٩ ـ ١٩٤.

(٢) انظر السؤال (في الأساس) ص٧٥، وفيه: «.. ولا يلزم من الاستواء في الأحكام واللوازم الاستواء في الماهية».

(٣) (الأساس) ص٧٦.

(٤) الجوهر الفرد: وهو الجزء الذي لا يتجزأ.
قال الجويني: « هو الذي لا شكل له، وقيل هو المفرد في ذاته ذو وضع لا يقبل القسمة أصلاً لا قطعًا ولا كسراً».
واختلف فيه نفيًا وإثباتًا فالمتكلمون يثبتونه، ونفاه بعض الحكماء، وابن حزم قال: إنه ليس في العالم جزء لا يتجزأ. ورد على القائلين به.
انظر: (أصول الدين) للبغدادي، ص٣٥، و(الشامل في أصول الدين) للجويني، ص١٦، و(الفصل في الملل والأهواء والنحل) لابن حزم ٥/٢٢٣، و(كشاف اصطلاحات الفنون) للتهانوي ١/٢٠٥، ٢٢٧.
وانظر: اختلاف الناس في الجزء الذي لا يتجزأ (في المقالات) ٢/١٤ـ١٥. قال المؤلف (في درء التعارض) ٤/١٣٥: «..فإن إثبات الجوهر الفرد مما أنكره السلف، والفقهاء، وأهل الحديث والصوفية وجمهور العقلاء...».

المتوقفين عن نفيه وإثباته. وإذا لم يعلم وجود جوهر منفرد لم يصح هذا الكلام. ثم وإن كان الجوهر الفرد موجوداً فلا ريب أنه ليس مما يحس به حتى يعلم بالحس أن الجوهر مماثل له أو غير مماثل، وحينئذ فلا يمكن العلم بكون الجواهر متماثلة، بل يقال: هي غير متماثلة كما قيل في الأجسام. وقد قدمنا تنازع الناس هل الجواهر جنس؟ أو جنسان؟ أو ثلاثة؟ أو خمسة؟ أو أكثر من ذلك؟[١] مع أن الذين يقولون: إنها جنس واحد لا يقولون هي متماثلة، كما أن الحيوان عندهم جنس وليس متماثلاً[٢].

الدليل الظني لا يقرر به قاعدة وأصل من أصول الدين

قوله: «فحينئذ لا يبعد في العقل وجود جواهر مختصة بأحيازها على سبيل الوجوب، فلا يطرد دليل حدوث الأجسام في تلك الأشياء»[٣] يقال: لا ريب أن المسلك الذي سلكته في حدوث العالم بنيته على هذا الأصل، ولكن من تأمل ما يذكره من الأدلة في هذه المسألة ونحوها تبين له أن الذي يذكره من

---

(١) انظر ما قاله الأشعري في اختلاف الناس في الأجسام والجواهر؛ فمن قائل إن الجواهر جنس واحد وهي متغايرة ـ وهذا قول الجبائي ـ ومن قائل إنها أربعة وهم أصحاب الطبائع، ومن قائل إنها خمسة. انظر: (المقالات) ٢/ ٩.

(٢) هذا قول النظام. انظر: (المقالات) ٢/ ٩.

(٣) انظر: (الأساس) ص٧٦، ونص كلام الرازي هو: «وإذا لم يثبت كون الجواهر متماثلة، فحينئذ لا يبعد في العقل وجود جواهر مختصة بأحيازها على سبيل الوجوب، بحيث يمتنع خروجها عن تلك الأحياز، وحينئذ لا يطرد دليل حدوث الأجسام في تلك الأشياء، وعلى هذا التقدير لا يمكنكم القطع بحدوث كل الأجسام . . والله أعلم».

جانب المنازعين أقوى من الذي يذكره من جانب المسلمين، وعلم بالاضطرار أن اعتقاد حدوث العالم على هذا الدليل[1] ونحوه في غاية الفساد/ وهذا من أخبث الكلام الذي كان السلف يذمونه ويذمون أصحابه؛ بل مثل هذه الحجج لا تصلح للمسائل الظنية، فكيف تصلح لأصول الدين وقواعد الإيمان، وأنت تعترف بهذا في مواضع، لكن إنما تحتج هنا بذلك تهويلاً على من لا يعرف القضية، وتوهم الناس أن هذا يقدح في قاعدة من قواعد الدين، وليس الأمر كذلك وإنما تظهر به فساد ما سمعته أنت وأصحابك أدلة الدين وأصولاً له[2]، وأنت دائماً تقدح فيها فإن كانت هذه الأدلة هي أصول دين المسلمين فأنت من أعظم الناس هدماً لها في مواضع، وإلا فلا يضر القدح فيها.

١/٣١٣أ

---

(١) وهو دليل حدوث الأجسام. وقد استدل به المتكلمون من المعتزلة وغيرهم. انظر مثلاً: (شرح الأصول الخمسة) للقاضي عبد الجبار، ص٢١٩، وما بعدها. قوله: «... نقول لو كان الله تعالى جسما ـ ومعلوم أن الأجسام كلها متماثلة ـ يوجب أن يكون الله محدثًا مثل هذه الأجسام...».

(٢) انظر قوله في أصول الدين في موضوع إثبات الصانع بمثل هذه الأدلة (إثبات العلم بالصانع وفيه مسائل) منها أن الأجسام محدثة، الدلالة عليه بالإمكان والحدوث إله العالم يمتنع أن يكون جسمًا. إلخ. ذكر إحدى عشرة مسألة، ص٤١ـ٥٢. وانظر: (نهاية العقول).
وانظر: الأصل الثالث في حدوث الأجسام في لوحة ٢٢/أ، ب، من كتابه الذي سماه (نهاية العقول في دراية الأصول).

ثم يقال: كون الجواهر متماثلة أمر غير معلوم قطعاً[١] فإن كان دليل الحدوث مبنيّاً على تماثلها فهو مبني على مقدمة فاسدة أو غير معلومة.

إذا كانت الأحياز عدمية فليس لها صفات تتماثل بها الجواهر

الوجه السادس: قوله: «لا يبعد في العقل وجود جواهر مختصة بأحيازها على سبيل الوجوب»[٢]. يقال له: الأحياز التي هي تقدير المكان ليست أموراً وجودية وإذا لم تكن أموراً وجودية لم يجز أن يختص بعضها بمعنى يقتضي اختصاص جوهر به، وحينئذ فالعلم بكون الجواهر لا يجب اختصاصها بأحياز معينة لا يحتاج أن يبني على تماثلها، بل يعلم ذلك بدون العلم بتماثلها، كما أن كثيرًا من أهل الكلام الذين أثبتوا جواز الحركة(والسكون)[٣] والاجتماع والافتراق على الجواهر من غير بناء على تماثلها[٤]، مع أن هذه الجواهر المشهودة في السموات والأرض يشهد انتقالها على أحيازها، وهذه كافية في إثبات العلم بالصانع لمن سلك هذه الطريق، وقد تسلك هنا طرق أخرى ليس هذا موضعها.

إذا اعترفت بعدم اطراد دليل حدوث الأجسام...

الوجه السابع: قوله: «وحينئذ لا يطرد دليل حدوث

---

(١) في (ط): ساقطة.

(٢) انظر: (التأسيس) ص٧٦.

(٣) في (ل): والكمون، والتصويب من (ط).

(٤) ذكر الأشعري (في المقالات) اختلاف أهل الكلام في جواز الحركة والسكون والاجتماع والافتراق على الجواهر. انظر: (المقالات) ٢/ ١٠ ـ ١٢.

الأجسام في تلك الأشياء»[1] يقال له: هب أن دليلك لم يطرد، لكن من أين قلت إن سائر أدلة الناس تحتاج إلى ذلك، ثم غاية ما في هذا أن يكون بعض الأجسام غير معلوم الحدوث بهذا الدليل، فإن كان هؤلاء ممن لا يقول بأن الله جسم، فيمكنه العلم بحدوث سائر الأجسام بأدلة أخرى ولو بالسمع. وإن كانوا ممن يقولون بأنه جسم فلا ريب أن الأجسام عندهم ليست كلها محدثة، كما أن الذوات ليست كلها محدثة، والقائمات بأنفسها ليست كلها محدثة، والموصوفات ليست كلها محدثة، لاسيما وأنت تقول إن كل من قال إنه متحيز وأنه في جهة لزمه القول بأنه جسم منقسم، بل تقول لكل من قال إنه فوق العرش لزمه أن يقول بأنه جسم. فإذا كان المنازعون لك القائلون بأنه على العرش يلزمهم كلهم القول بأنه جسم فكيف تحتج عليهم بأن هذا يستلزم أن لا يقطع بحدوث كل الأجسام، وهذا عندك حقيقة المذهب، فهل تحتج على إبطال المذهب بنفس حكاية المذهب مع ظهور القول بالنزاع فيه؟!.

* * *

---

(١) (الأساس) ص٧٦.

فصــل

قول الرازي في هـذا البرهان: لو كان تعالى في الجهة والحيز لجاز عليه الاجتماع والافتراق

٣١٣/ب

قال الرازي: «**البرهان السابع** أنه تعالى لو كان مختصّاً بالجهة والحيز لكان عظيماً، لأنه ليس في العقلاء من يقول إنه مختص بجهة، ومع ذلك فإنه في الحقارة مثل النقطة التي لا تنقسم، ومثل الجزء الذي لا يتجزأ[١]، بل كل من قال إنه مختص بالجهة والحيز قال إنه عظيم في الذات. وإذا كان كذلك فنقول: الجانب/ الذي منه يحاذي يمين العرش إما أن يكون هو الجانب الذي منه يحاذي يسار العرش أو غيره. والأول باطل؛ لأنه إذا عقل ذلك فلِمَ لا يعقل أن يقال إن يمين العرش عين يسار العرش، حتى يقال العرش على عظمته مثل الجوهر الفرد، والجزء الذي لا يتجزأ، وذلك لا يقوله عاقل. والثاني باطل لأن على هذا التقدير تكون ذات الله مركبة من الأجزاء، ثم تلك الأجزاء إما أن[٢] تكون متماثلة الماهية، أو مختلفة الماهية، والأول محال، لأن على هذا التقدير تكون بعض تلك الأجزاء

---

(١) الجزء الذي لا يتجزأ: هو جوهر ذو وضع لا يقبل الانقسام أصلاً تتألف الأجسام من أفراده بانضمام بعضها إلى بعض، ويطلق عليه الجوهر الفرد، واختلف الفلاسفة مع المتكلمين فيه فنفاه الفلاسفة وأثبته المتكلمون. وقد سبق في ص ٧١.

انظر: (الصحائف الإلهية) ص٢٥٥، و(التعريفات) ص٧٥، و(كشاف اصطلاحات الفنون) ج١/ ٢٢٧.

(٢) في (ل): أن لا تكون. والتصويب من (الأساس).

المتماثلة متباعدة وبعضها متلاقية، والمثلان[1] يصح على كل واحد منهما ما يصح على الآخر، فعلى هذا يلزم القطع بأنه يصح على المتلاقيين أن يصيرا متباعدين، وعلى المتباعدين أن يصيرا متلاقيين، وذلك يقتضي جواز الاجتماع والافتراق على الله[2]، وهو محال.

والقسم الثاني وهو أن (يقال)[3] إن تلك الأجزاء مختلفة في الماهية، فنقول: كل جسم مركب من أجزاء مختلفة في الماهية فلابد وأن ينتهي تحليل تركيبه إلى أجزاء يكون كل واحد منها مبرأ عن[4] التركيب، لأن التركيب عبارة عن اجتماع الوحدات، [ولولا حصول الوحدات لما عقل اجتماعها][5].

إذا ثبت هذا فنقول: إن كل واحد من تلك الأجزاء البسيطة لابد وأن يماس كل واحد منها بيمينه شيئاً ويساره شيئاً آخر، لكن يمينه مثل يساره، وإلا لكان هو نفسه مركباً، وقد فرضناه

---

(١) اختلفت عبارات المتكلمين في تعريف المثلين، وذكر عباراتهم الجويني في كتابه (الشامل في أصول الدين) ١/ ١٦٩ـ٢٠١. واختار القول «بأن المثلين هما: كل شيئين سد أحدهما مسد الآخر فيما يجب ويجوز من الصفات»أو «المثلان هما المستويان في جميع صفات النفس». ثم رد العبارات المخالفة لما اختاره بكلام طويل وضمنه نفي التشبيه على الله والرد على الغلاة كالفلاسفة والباطنية.

(٢) في (الأساس): على ذات الله.

(٣) في (ل) و (ط): يقول. والتصويب من (الأساس) ص٧٧.

(٤) في (ط): عن هذا التركيب، وهي في (ل) مشطوبة، والتصويب من (الأساس) ص٧٧.

(٥) ما بين المركنين ساقط من (ل) وهو مثبت في (ط) و(الأساس).

غير مركب، وهذا خلف[1]. وإذا ثبت أن يمينه مثل يساره، وثبت أن المثلين لابد وأن يشتركا في جميع اللوازم: لزم القطع بأن ممسوس يمينه يصح أن يصير ممسوس يساره وبالعكس، ومتى صح ذلك التفرق والانحلال عن تلك الأجزاء فحينئذ يعود الأمر إلى جواز الاجتماع والافتراق على ذات الله، وهو محال: فثبت أن القول بكونه في جهة من الجهات يفضي إلى هذه المحالات فيكون القول به محالاً»[2].

الرد على الرازي في حجته أن نفي كونه جسماً لا يقتضي نفي كونه على العرش

فيقال: هذه الحجة هي حجة على نفي كونه جسماً، فكان ذكره في الفصل الأول[3] على نفي كونه جسماً أجود من ذكرها هنا؛ ولكن ذكرها هنا لتكون حجة على من قال إنه على العرش. وذكر فيها قول من يقول: إنه عظيم وليس بجسم[4]، فإن النزاع في هذا مشهور لو صرح به لاحتاج إلى كلام آخر. وإذا ثبت أنه ليس على العرش أمكن أن ينفي عنه الجسم فيقول لو كان جسمًا لجاز أن يكون على العرش، مع أن هذا فيه نزاع بين مثبتة الجسم

---

(١) الُخلُفُ، والُخلْفُ: بضم الثلاثة أو بتسكين الوسط: نقيض الوفاء بالعهد. والخلف بالضم الاسم من الإخلاف وهو في المستقبل كالكذب في الماضي. انظر: (لسان العرب) ٩/ ٩٤ مادة(خلف). والخلف عند المناطقة يقصد به القياس الاستثناني الذي يقصد فيه إثبات المطلوب بإبطال نقيضه. انظر: (كشاف اصطلاحات الفنون) للتهانوي ١/ ٤٨٢. وانظر: (المبين) للآمدي ص ٦٩، ٧٠؛ فقد أطال فيه.

(٢) انظر: (الأساس) ص٧٦، ٧٧.

(٣) (أساس التقديس) ص١٥.

(٤) انظر: (الأساس) ص٢٠.

كما تقدم ذكره، فإن النزاع في كونه على العرش بين مثبتة الجسم وبين نفاته أيضاً.

فالقائلون بأنه جسم منهم من يقول هو فوق العرش، ومنهم من يقول هو في كل مكان بذاته، أو أنه ذاهب في الجهات إلى غير غاية، وكذلك القائلون بأنه ليس بجسم منهم من يقول إنه على العرش، ومنهم من يقول في كل مكان متناهٍ، أو غير متناهٍ، ومنهم من يقول غير داخل في العالم ولا خارجه. فالأقوال أربعة في اختصاصه بما فوق العرش: أنه فوق العرش وهو جسم، وفوق العرش وليس بجسم[1] وإن كان الخواص من أهل السنة لا يثبتون الجسم/ ولا ينفونه[2] وأنه ليس فوق العرش وليس ١/٣١٤أ

---

(١) تعددت أقوال المجسمة واختلفت في وصف الباري سبحانه بالجسم فذكر منها الأشعري ست عشرة مقالة. انظر: (المقالات) ١/ ٢٥٧ وما بعدها. وذكر بعض الأقوال البغدادي (في أصول الدين) ص٧٧، ١١٢، ١١٣، والشهرستاني (في الملل والنحل) ١/ ١٠٩، ١١٠.
كما ذكر الأشعري (في المقالات) اختلاف الرافضة أيضًا في الجسم على ست فرق وهم أصل هذه المقالة وأول من عرف عنه وصف الله بالجسم هشام بن الحكم الرافضي. انظر: (المقالات) ١/ ١٠٢ ـ ١٠٥، ١/ ٢٥٧ وما بعدها.

(٢) هم أهل السنة المحضة أهل التحقيق كالإمام أحمد ـ رحمه الله ـ وأمثاله من العلماء والأئمة. قال المؤلف رحمه الله (في المنهاج) ٢/ ٢٢٤ بعد أن ذكر الأقوال في إطلاق لفظ الجسم على الله قال ما نصه «. . .وأما القول الثالث وهو القول الثابت عن أئمة السنة المحضة كالإمام أحمد وذويه، فلا يطلقون لفظ الجسم لا نفياً ولا إثباتاً لوجهين:
أحدهما: أنه ليس مأثوراً لا في كتاب ولا سنة ولا أثر عن أحد من الصحابة والتابعين لهم بإحسان ولا غيرهم من أئمة المسلمين فصار من البدع المذمومة.

=

بجسم، وأنه ليس فوق العرش وهو جسم.

وإذا ظهر ما في هذه الحجة، فالكلام فيها في المقامين المتقدمين:

أحدهما: قول من يقول: إنه فوق العرش وهو عظيم وليس بجسم، أو يقول هوجسم وليس بمنقسم ولا مركب. وقد تقدم ذكر ذلك[١].

وأما المقام الثاني فالكلام فيه من وجوه:

الله صمد لايجوز عليه الافتراق وليس فيه غيران

أحدها قولك: والجانب الذي يحاذي يمين العرش إما أن يكون هو الجانب الذي يحاذي يساره، أو غيره. يقال: لا نسلم الحصر، بل لا هو هو، ولا هو غيره. أو يقال: لا نقول: إنه هو ولا نقول: إنه غيره. فإن كثيرًا من متكلمي الصفاتية[٢]أو أكثرهم

= **الثاني**: أن معناه يدخل فيه حق وباطل، فالذين أثبتوه وأدخلوا فيه من النقص والتمثيل ما هو باطل، والذين نفوه أدخلوا فيه من التعطيل والتحريف ما هو باطل» ا.هـ.

(١) سبق الكلام في هذا ص ٧٩ وقد ذكر المؤلف رحمه الله الكلام في الجسم مطولاً (في منهاج السنة) ٢/ ١٣٣ ومابعدها و٢/ ١٩٨ وما بعدها.

(٢) الصفاتية: ذكر الشهرستاني أن هذا الاسم يطلق على الذين يثبتون لله تعالى جميع الصفات التي وردت في الشرع وهم السلف، كما يطلق على من أثبت بعض الصفات كالأشاعرة أو من أثبتها على وجه مخالف كالمشبهة والكرامية. «ولما كان المعتزلة ينفون الصفات، والسلف يثبتون، سمي السلف صفاتية والمعتزلة معطلة» ثم قال: «انتقلت سمة الصفاتية إلى الأشعرية، ولما كانت المشبهة والكرامية من مثبتي الصفات عددناهم فرقتين من جملة الصفاتية» انظر: (الملل والنحل) للشهرستاني ١/ ٩٢، ٩٣.

من الكلابية والأشعرية وطوائف من الفقهاء وأهل الحديث والصوفية منهم من يقول: الصفة لا هي الموصوف ولا هي غيره، ومنهم من يقول: أقول هي هو[1]، ولا أقول: هي غيره، ولا أقول: لا هي هو، ولا هي غيره[2].

وتوجيه الكلام أنه إما أن يريد بالغيرين[3]ما جاز وجود أحدهما دون الآخر، أو ما جاز مفارقة أحدهما الآخر بمكان أو زمان أو وجود[4] أو يريد بالغيرين ما جاز العلم بأحدهما دون الآخر[5]. فإن أراد بالغيرين الأول لم يسلم أن هذا الجانب هو

---

(١) في (ط): هي.

(٢) مقالة الصفة لا هي الموصوف ولا هي غيره، قالها البيهقي من أهل الحديث (في الأسماء والصفات) ص ١٣٨ و «ولا نقول فيها ـ في الصفات ـ أنها هو ولا غيره، ولا هو هي ولا غيرها....».
وقالها عبد الله بن كلاب، نقلها عنه الأشعري (في المقالات) ١/ ٢٢٩. كما نقلها عن الأشعري الشهرستاني (في الملل والنحل) ١/ ٩٥.
وانظر أيضاً: (اللمع) للأشعري، ص٢٨.
وأصل هذا القول في الرد على نفاة الصفات من المعتزلة وغيرهم الذين يقولون: إما أن تكون الصفة هي هو أو هي غيره، فإن كانت هي هو فلا صفة له، وإن كانت غيره فهي إما قديمة أو حادثة.. انظر: (غاية المرام) للآمدي، ص٤٠.

(٣) الغيران عند أهل اللغة هما المختلفان، يقال: تغايرت الأشياء أي اختلفت. انظر: (اللسان) مادة (غير) ٥/ ٤٠.
وللمتكلمين في الغيرين أقوال كثيرة ذكرها الجويني (في الشامل في أصول الدين) ص٢٠١ـ٢٠٥.

(٤) هذا قول أبي الحسن الأشعري. انظر: (اللمع) له، ص٢٨، و(الشامل) ص٢٠٢.

(٥) هذا القول نسبه الجويني لبعض المعتزلة. انظر: (الشامل في أصول الدين) =

ذاك الجانب ولا هو غيره، إلا إذا بيَّن جواز أحدهما دون الآخر، وهو يحتج بهذا الامتياز على جواز التفرق، فيكون هذا دورًا باطلاً، لأنه لا يثبت أنهما غيران بهذا التفسير، حتى يثبت جواز انفصالهما، ولا يثبت جواز انفصالهما حتى يثبت أنهما غيران وذلك دور.

وإن قيل في جوانب الأجسام المخلوقة إن هذا غير هذا فذلك لجواز وجود أحدهما دون الآخر، والله سبحانه وتعالى صمد لا يجوز عليه التفرق والانفصال كما تقدم بيانه، وأن هذا الاسم يقتضي الاجتماع والقوة، ويمنع التفرق والانفصال. وإذا كانت الصمدية واجبة له كان الاجتماع واجباً له، والافتراق ممتنعاً على ذاته، وقد تقدم في ذلك كلام موجز[١].

ومن قال: الغيران ما جاز مفارقة أحدهما الآخر بزمان أو مكان أو وجود، فإنه قد يقول إن الصفات مثل العلم والقدرة والحياة ليست كل صفة هي الأخرى ولا هي غيرها، لأن محل الصفات واحد.

وأما الحدود[٢] فقد يقولون: إن هذا الجانب فارق ذلك

= ص٢٠٢. وقد نسب المؤلف هذا القول في مكان آخر إلى نفاة الصفات وهم المعتزلة.

(١) ذكر المؤلف هذا فيما سبق. انظر: (بيان التلبيس) (ط) ٢/ ١٢٩ وما بعدها.

(٢) الحدود: جمع حد وهو الفصل بين الشيئين، وحد الشيء منتهاه، ومنه حدود الأرض وحدود الحرم وهي الحواجز والموانع. (لسان العرب) ٣/ ١٤٠، مادة (حدد).

الجانب في المكان، وإن كان لا يفارقه في الزمان والوجود. فقد يقال: إن هذا ليس بافتراق في المكان وهذه منازعات لفظية اصطلاحية.

وأيضاً فإن المغايرة بين الصفة والموصوف وبين البعض والكل أبعد من المغايرة بين صفة وصفة، وبعض وبعض، ولهذا يقولون إن الواحد من العشرة ليس هو العشرة ولا غيرها، وأن يد الإنسان ليست هي الإنسان ولا غيره وما[1] يقولون إن الواحد من العشرة ليس هو الواحد الآخر [ولا غيره، وأن يد الإنسان ليست[2] هي رجله لا غيرها، بل هي غيرها][3] لجواز وجود أحدهما دون الآخر، بخلاف وجود الجملة دون أجزائها، فإنه ممتنع. وهذا فيما يجوز عليه التفرق من الأجسام المخلوقة. وأما الخالق سبحانه فلا يجوز عليه التفرق، فلا يقولون إن هذا الجانب منه غير هذا الجانب، فيمنعون المقدمة الأولى.

وإن قال: أريد بالغير ما هو أعم من هذا، وهو ما جاز العلم بأحدهما دون الآخر/أو ما أمكن الإشارة الحسية إلى أحدهما دون الآخر، أو ما أمكن رؤية أحدهما دون الآخر، كما قال من قال من السلف لمن سأله عن قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾[الأنعام: ١٠٣] ألست ترى السماء؟ قال: بلى؟ قال:

٣١٤/ب

---

(١) في (ط): ولا.

(٢) هكذا في (ل)، ولعلها: لا يقال هي رجله ولا غيرها.

(٣) ما بين المركنين ساقط من(ط).

فكلها ترى؟ قال: لا. قال: فالله أعظم[١]. فيقال له: وإذا كان يمين الرب غير يساره بهذ التفسير، فقولك تكون ذات الله مركبة من الأجزاء. أتعني به ورود المتركب[٢] عليها بمعنى أن مركباً ركبها، كما قال: ﴿فِيٓ أَيِّ صُورَةٖ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ۝٨﴾؟[الانفطار: ٨] أو أنها كانت متفرقة فتركبت؟ أم تعني أن اليمين متميزة عن اليسار وهو التركيب[٣] في الاصطلاح الخاص كما تقدم بيانه؟.

---

(١) ذكره الآجري (في الشريعة) عن عكرمة ص ٢٧٦. نسب هذا القول المؤلف رحمه الله لابن عباس. انظر: (منهاج السنة) ٢/ ٣١٧، ٥٦٧، وانظر أيضًا: (دقائق التفسير) ج٣/ ١٢٦ جمع وترتيب الجليند.
كما ذكره ابن كثير (في تفسيره) ٢/ ١٦١ عن ابن أبي حاتم بسنده مأثوراً عن عكرمة، والسيوطي (في الدر المنثور) ٣/ ٣٣٥. تفسير سورة الأنعام آية (١٠٣).

(٢) في (ط): المركب.

(٣) التركيب لغة: الجمع، وهو جعل الأشياء المتعددة بحيث يطلق عليها اسم واحد، أو هو المؤلف من أجزاء كثيرة ويقابله البسيط .
انظر: (كشاف اصطلاحات الفنون) ١/ ٥٨٨، و(المعجم الفلسفي) لجميل صليبا ٢/ ٣٦٢
ويقول المؤلف ـ رحمه الله: «المركب في اصطلاح المتكلمين يقع على عدة معانٍ غير ما كان مفترقًا فاجتمع، فيقولون: الجسم إما مركب، وإما بسيط، فيعنون بالبسيط الذي تشتبه أجزاؤه كالماء والهواء والمركب ما اختلفت كالإنسان (درء التعارض) ٣/ ٤٠٣ وذكر الغزالي (في مقاصد الفلاسفة) ص٩٩ «أن الجسم ينقسم إلى مركب وبسيط؛ فالبسيط الذي له طبيعة واحدة كالهواء والماء، والمركب الذي يجمع بين طبيعتين كالطين المركب من الماء والتراب».
وذكر ابن القيم (في الصواعق المرسلة) ٣/ ٩٤٥، ٩٤٦ أن التركيب عند المتكلمين والفلاسفة يطلق ويراد به خمس معانٍ.
« تركيب الذات من الوجود والماهية عند من يجعل وجودها زائداً عن ماهيتها.

=

فإن أراد الأول لم يلزم ذلك، وهو ظاهر، فإن الأجسام المخلوقة أكثرها ليس بمركب بهذا الاعتبار، فكيف يجب أن يقال: إن الخالق مركب بهذا الاعتبار، وهذا مما لا نزاع فيه، وهو يسلم أنه لا يلزم من التصريح بأنه جسم هذا التركيب، إذ[1] عدم لزومه ظاهر.

وأما إن أراد بالتركيب «الامتياز» مثل امتياز اليمين عن شماله قيل له: هذا التركيب لا نسلم أنه يستلزم الأجزاء، فإن هذا مبني على إثبات الجزء الذي لا ينقسم، والنزاع فيه مشهور[2]، وقد قررت[3] أن الأذكياء توقفوا في ذلك[4]، وإذا لم يثبت أن الأجسام المخلوقة فيها أجزاء بالفعل امتنع أن يجب ذلك في الخالق.

= تركيب الماهية من الذات والصفات.
تركيب الماهية الجسمية والهيولى والصورة كما يقوله الفلاسفة.
تركيبها من الجواهر المفردة كما يقوله كثير من أهل الكلام.
تركيب الماهية من أجزاء كانت متفرقة فاجتمعت وتركبت».
انظر: (درء التعارض) ٥/ ١٤٢، فقد نسبه المؤلف إلى ابن سينا والغزالي.
وذكر المؤلف رحمه الله أن هذا التقسيم أحدثه النظار ولم يسبقهم أحد إليه. ثم قال: وأما التركيب أنه من الذات والصفات كمسمى الحي العالم القادر فيوافقهم على ثبوته جماهير العقلاء وما أعلم من ينازعهم فيه نزاعاً معنوياً وأبطل الأقسام الأخرى». انظر : بتصرف (شرح حديث النزول) ص٧٣، ٧٤.

(١) في (ل) و(ط): إذ هو، ورجحت حذف هو.
(٢) سبق ص ٧١.
(٣) في (ط): قرر.
(٤) وهو قوله في (التأسيس) ص٥٣: «ليس في العقلاء من يقول هذا القول».

وأيضًا فالقائلون بثبوت الأجزاء يعلمون أن الجسم البسيط لم يكن مركباً من الأجزاء، بمعنى أنها كونت ثم ركب منها، فيكون قوله: مركباً من الأجزاء امتياز شيء من شيء وغايته. أن يقال: امتياز بعض عن بعض، كما ورد عن طائفة من السلف التكلم بلفظ البعض[1].

فقوله بعد ذلك: «إما أن تكون متماثلة في الماهية أو مختلفة، والأول محال ،لأنه على هذا التقدير يكون بعض تلك الأجزاء المتماثلة متباعدة ، وبعضها متلاقية، والمثلان يصح على كل واحد منهما ما يصح على الآخر، فيلزم[2] القطع بأنه يصح على المتلاقيين أن يصيرا متباعدين، وعلى المتباعدين أن يصيرا متلاقيين»[3].

يقال: التماثل في الماهية لا يوجب أن يكون أحدهما عين الآخر ولا أن يساويه في الأحكام اللازمة للتعيين وما يتبع ذلك .

وبيان ذلك أنه إن قيل: المتماثلان يجوز على عين كل منهما

---

(١) لفظ البعض. سبق في (بيان التلبيس) (ط) ٢/ ٩٠ قول المؤلف: «. . .والذي بلغنا من ذلك أن لفظ (البعض) جاء في كلام طائفة من السلف من الصحابة والتابعين، وهو مذكور في كتب السنة» وذكر المؤلف عن جماعة من السلف إثبات لفظ البعض.

وانظر في هذا: (السنة) للخلال، المطبوع ص٢٦٢ـ٢٦٣ رقم ٣١٩، ٣٢٠، تحقيق عطية الزهراني.

(٢) في (الأساس) : فعلى هذا يلزم.

(٣) (الأساس) ص٧٧.

ما يجوز على عين الآخر، فليس في العالم شيئان متماثلان بهذا الاعتبار. فإن عامة ما يقدر من المتماثلين مثل الحبتين من الحنطة والهبائين[1] ونحو ذلك قد علم أن عين هذا ليست عين هذا، وأن الحيز الذي لهذه العين ليس عين الحيز الذي للعين الأخري، ولا الأعراض التي قامت بها هي عين تلك الأعراض، وأن ما امتازت به أحدهما عن الأخرى من عينها وصفتها وحيزها لا يجوز أن يكون للأخرى حيز يكون لتلك، فإن هذا يستلزم أن يصير عين هذه عين تلك، وحيزها حيزها، وصفتها صفتها بعينها، وذلك يرفع تعددهما ويوجب اتحادهما[2].

---

(١) في (ط): الهنايين.
والهباء: هو التراب تطيره الريح، فتراه على وجوه الناس وجلودهم وثيابهم يلزق لزوقاً، وهو ما ارتفع ودق من التراب.
قال الطبري: «والهباء هو الذي يرى كهيئة الغبار إذا دخل ضوء الشمس من كوة يحسبه الناظر غبارًا ليس بشيء تقبض عليه الأيدي ولا تمسه ولا يرى في الشكل».
انظر: (تهذيب اللغة) للأزهري ٦/ ٤٥٤، و(لسان العرب) ١٥/ ٣٥٠ مادة (هبا).
وانظر: تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن) ج١٩/ ٤ تفسير الفرقان عند قوله تعالى: ﴿ وَقَدِمْنَآ إِلَىٰ مَا عَمِلُواْ مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَـٰهُ هَبَآءً مَّنثُورًا ﴿٢٣﴾ ﴾ آية (٢٣).

(٢) الاتحاد: هو صيرورة الشيئين المختلفين شيئًا واحدًا، أو امتزاج شيئين أو أكثر في كل متصل الأجزاء ومنه اتحاد النفس والبدن. انظر: (المعجم الفلسفي) لجميل صليبا ١/ ٣٥، مجمع اللغة العربية ص٢.
وقال الجرجاني (في التعريفات) ص٨: «الاتحاد هو تصيير الذاتين واحدة ولا يكون إلا في العدد من الاثنين فصاعداً».

ومن المعلوم أن التماثل يوجب التعدد، فإن المتماثلين ليسا شيئاً واحداً بل هما عدد. فإذا كان التماثل يوجب التعدد فلو اقتضى اتحاد عينهما لكان التماثل يوجب الاتحاد ويوجب التعدد، وذلك يقتضي الجمع بين النقيضين[1]، فإن العدد إثبات ما زاد على الواحد، والاتحاد نفي ما زاد على الواحد، والجمع بين النفي والإثبات جمع بين النقيضين/ فعلم أن إثبات كون عين هذا المثل هو عين ذلك المثل أو كونه في حيزه وصفته ينافي التماثل وهذا ظاهر.

١/٣١٥أ

وإذا كان كذلك فمعلوم أن الجسم الواحد الذي يقال له: إن له أبعاضاً وأجزاءً كالجوانب والوسط إذا فرض في غاية البساطة التي توجب تماثل أبعاضه وأجزائه كالنار البسيطة والهواء البسيط والفلك البسيط[2] وما هو أعظم بساطة من ذلك لابد أن يتميز

---

(١) النقيضان: هما الأمران الممتنعان بالذات، أي الأمران اللذان يمتنعان، ويتدافعان بحيث يقتضي تحقيق أحدهما لذاته في نفس الأمر انتفاء الآخر وبالعكس كالإيجاب والسلب، فإنه إذا تحقق الإيجاب بين الشيئين انتفى السلب وبالعكس، والنقيضان لا يجتمعان، ولا يرتفعان جميعاً؛ كالعدم والوجود بخلاف الضدين فلا يجتمعان، ولكن يرتفعان كالسواد والبياض. انظر: (التعريفات للجرجاني) ص١٣٧، و(المعجم الفلسفي) لصليبا ٢/ ٣٣٢.

(٢) البسيط في اللغة هو المبسوط أي المنشور كالأرض الواسعة، وهو يطلق في الاصطلاح على معاني متعددة؛ فله معنى عند أهل العروض، وله معنى عند الرياضيين في الهندسة، وله معنى عند الفلكيين وغيرهم، كما يطلق على الرجل الكريم والسمح.

والمراد هنا البسيط عند المتكلمين الذي يقابل المركب: فإن الأجسام تنقسم =

جوانبه عن وسطه، لابد أن يتميز جانب عن جانب ولو بالحيز والصفة، وأنه مع مماثلته للجانب الآخر لا يستلزم أن يكون هذا في حيز ذاك وذاك في حيز هذا، وعين صفة[1] هذا عين صفة الآخر، كما لا يستلزم أن يكون عينه عين الآخر، إذ لابد من امتياز أحدهما عن الآخر بعينه وصفته وحيزه (وهذا)[2] يخصه(دون)[3] الآخر. والامتياز الذي يوجبه التعدد لا يرفعه التماثل، فلو جوزنا أن يصير لكل منهما للآخر من أعيان الصفات والأحياز لزم زوال التعدد.

= إلى قسمين: بسيط ومركب. وله عند المتكلمين تعريفات متقاربة كلها تقابل المركب.

فعند الغزالي، البسيط هو: الذي له طبيعة واحدة كالهواء والماء وبالمركب الذي له طبيعتان كالطين المركب من الماء والتراب.

وقيل: هو الشيء لا جزء له بالفعل ويقابله المركب الذي له جزء بالفعل، وقيل: هو الشيء الذي كل جزء مقداري منه مساوٍ لكله بحسب الحقيقة في الاسم والحد كالعناصر فإن كل جزء مقداري منها يفرض فيها يساوي كله في اسمه وحده. وقيل: البسيط ما لا يتركب بحسب الحس من أجسام مختلفة الطبائع.

قلت: وهذا الأخير عندي هو أفضلها، وهو مراد المؤلف بقوله كالنار البسيطة والهواء البسيط وهذه متركبة، لكن تركيبها لا يدرك بالحس وهي ذات طبيعة واحدة.

انظر: (كشاف اصطلاحات الفنون) ١/ ١٤٦، و(التعريفات) للجرجاني، ص٤٥، و(المعجم الفلسفي) لصليبا ١/ ٢٠٨. وانظر: (درء التعارض) ٣/ ٤٠٣، و(مقاصد الفلاسفة) للغزالي ص٩٩.

(١) في (ط): ساقطة.

(٢) سقط في (ل). أشار إليها الناسخ بكلمة بياض، واستظهرت أنها (وهذا).

(٣) زيادة من عندي يقتضيها المعنى.

وإذا كان لا بد من هذا الامتياز مع التماثل فما هو لازم للشيئين المتغايرين مع تماثلهما ومع اختلافهما من امتياز أحدهما على الآخر بعين ذاته وعين صفاته التي منها التحيز لا يجب أن يشاركه الآخر فيها، لأن ذاك يرفع المغايرة. وإذا كان كذلك لم يجب في كل جسم مخلوق وإن كان بسيطاً أن يكون طرفه في موضع وسطه، ووسطه في موضع طرفه، وما لهذا من الصفة المعينة والحيز المعين لهذا وما لهذا لهذا، لاسيما إذا لم تكن تلك الأبعاض المتماثلة منفصلة ولا يتميز بعضها عن بعض بالمباينة[1] وإنما هو شيء واحد متصل.

وأيضا فإذا كانت أبعاضه متماثلة فجواز تفرق المتباعدين وتباعد المتفرقين مشروط بجواز التفرق عليه، وإلا فإذا قدر جسم بسيط لا يجوز تفريقه وأبعاضه متماثلة لم يجز أن يقال في هذا: إنه يجوز على المتباعدين أن يصيرا متلاقيين، وعلى المتلاقيين أن يصيرا متباعدين، فإن جواز ذلك مشروط بجواز الافتراق.

وأيضاً فإذا كانا متماثلين ومن حقيقة أحدهما امتناع المفارقة

---

(١) المباينة: هما الشيئان اللذان ليس بينهما علاقة، كعلاقة الجنس بالنوع، أو النوع بالنوع.
وقيل: المباين لفظ مخالف للفظ آخر في المعنى سواء كانا متحدين في الذات كالإنسان والناطق، أو مختلفين بالذات كالشجرة والحجر؛ فالمباينة إذن كون المفهومين بحيث لا يصدق أحدهما على كل ما يصدق عليه الآخر.
انظر: (المعجم الفلسفي) لجميل صليبا ٢/ ٣٢٠.

عليه، لزم أن يكون من حقيقة الآخر امتناع المفارقة عليه، فيكون تماثلهما مانعاً من جواز تباعد المتلاقيين وتلاقي المتباعدين؛ فإن أحدهما إذا فارق ملاقيه ثبت جواز المفارقة عليه، وذلك يمنع أن يكون مثلاً لما لا يجوز المفارقة عليه.

وأيضا فالمتماثلان في الحقيقة والصفة إذا كانت مقاديرها متفاوتة لم يجب أن يساوي أحدهما الآخر فيما هو من حكم المقدار كالدينار الصغير مع الدينار الكبير.

ومما يوضح ذلك أن هذا الافتراق يغير حقيقة الشيء، كما يغير ويبدل صفته، فإن النار والهواء إذا تبدلت صفة النارية والهوائية فيه خرج عن أن يكون ناراً وهواءً، أو أن تكون الأجزاء النارية ناراً وهواءً، وكذلك متى تفرق المجتمع، الذى حقيقته باجتماعه، متى تفرق وتمزق خرج عن حقيقته لجميع[1] المركبات، مثل بدن الانسان إذا قطع قطعاً صغاراً جداً، بل كثير من الأجسام تتبدل حقيقته بالتفريق، كما تتبدل بالتحويل، وإن كان في نفسه بسيطاً.

وفي الجملة فأصل هذا الكلام: أنه فرض تماثلاً[2] / وقال فيه: يلزم أن يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر. فيقال له: التماثل الذي سلمناه لم يدخل فيه ما يستلزم جواز التفريق، أو جواز حلول كل بعض محل الآخر، ولا يدخل هذا في مسمى

٣١٥/ب

---

(١) في (ط): فجميع.

(٢) أي: فرض الرازي تماثلاً بين شيئين.

التماثل المفروض.

وإن قلت: بل هو داخل في مسمى التماثل الذي فرضته كان النزاع لفظياً، وعاد الكلام إلى القسم الثاني فيقال لك: لا يكون مماثله بهذا الاعتبار الذى ذكرته، كما قد يقال ابتداءً. لا يجب أن تكون الأبعاض متماثلة، بل يجوز أن تكون غير متماثلة، كما أن الصفات مثل الحياة والعلم والقدرة ليست متماثلة. فيقول هؤلاء في القدر[1] ما قاله الباقون في الوصف، ويقولون: أبعاض المقدار كآحاد الصفات وإذا كان حاملاً لصفات ليست متماثلة كان أيضاً جامعاً لأبعاض ليست متماثلة، فما الدليل على بطلان ذلك؟ ونفي ذلك مما ذكره الأئمة من قول الجهمية حيث قالوا عنهم: إنهم قالوا: لا يكون شيئين مختلفين، وليس له أعلى ولا أسفل، ولا نواحي ولا جوانب، ولا يمين ولا شمال، ولا هو خفيف ولا ثقيل، ولا له لون ولا له جسم[2] مع ما في الكتاب والسنة وفي اتفاق سلف الأمة وأئمتها من وصفه باليدين والوجه، بل وغير ذلك من الصفات التي تقتضي أن لها حقائق لا تسد هذه مسد هذه، ولا يسد العلم مسد القدرة، فكذلك الوجه واليد لا يسد أحدهما مسد الآخر.

---

(١) القدر: بفتح القاف وسكون الدال، أي: المقدار.

(٢) نقل هذا عن الجهمية الإمام أحمد. انظر: (الرد على الجهمية) للإمام أحمد بن حنبل، ص٦٧، ٦٨.

قوله: «والقسم الثاني وهو أن يقال[1]: إن تلك الأجزاء مختلفة في الماهية. فنقول: كل جسم مركب من أجزاء مختلفة في[2] الماهية فلابد وأن ينتهي تحليل تركيبه إلى أجزاء يكون كل واحد منها مبرءاً عن هذا[3] التركيب، لأن التركيب عبارة عن اجتماع الوحدات[4]». يقال: هب أنه تحلل تركيبه إلى أجزاء يكون كل واحد مبرءاً عن هذا التركيب، لكن لا يجب أن تكون تلك الأجزاء متماثلة في الصفة والحقيقة وإن كانت جواهر منفردة؛ بل قد يقال إنها متساوية فى المقدار، بمعنى أنها غير قابلة الانقسام، وليست مستوية في الصفة والحقيقة، بل حقيقة كل جزء من تلك الأجزاء مخالف لحقيقة الآخر. وهذا فيه أن الجواهر المنفردة تكون مستوية في القدر، غير مستوية فى الحقيقة، وهذا قول كثير من الناس أو أكثرهم، بل أكثر العالمين على أن الجواهر ليست متماثلة في الحقيقة، بل مع تنازعهم فى الجوهر هل هو جنس أو جنسان أو ثلاثة أو أكثر من ذلك، فإن عامتهم متفقون على أن الجنس الواحد ليس متماثلاً، بل هو متنوع إلى أنواع مختلفة. فإذا كان القائلون بأنها جنس واحد

---

(١) في (ل): يقول. والتصويب من: (الأساس).

(٢) في: ساقطة من (ل)، والتصويب من: (الأساس).

(٣) في (الأساس): مبرأ عن التركيب.

(٤) (الأساس) ص٧٧، وقوله: «فنقول: كل جسم مركب من أجزاء مختلفة في الماهية» ساقط من النسخة التى اعتمدت عليها وموجود في الطبعة القديمة (طبع الحلبي).

شبهة الرازي في مسألة التركيب والرد عليها في جوابين

لا يقولون بتماثلها، فالقائلون بأنها أجناس كثيرة مختلفة أبعد عن القول بتماثلها، وقد تقدم حكاية النزاع في ذلك، كما حكاه الأشعري(١) وغيره.

إذا ظهر هذا فقوله بعد ذلك: «إذا ثبت هذا فنقول: إن كل واحد من تلك الأجزاء البسيطة لابد وأن يماس كل واحد منها / بيمينه شيئاً وبيساره شيئاً آخر، لكن يمينه مثل يساره، وإلا لكان هو نفسه مركباً، وقد فرضناه غير مركب وهذا خلف. وإذا ثبت أن يمينه مثل يساره، وثبت أن المثلين لابد وأن يشتركا في جميع اللوازم [لزم](٢) القطع بأن ممسوس يمينه يصح أن يصير ممسوس يساره، وبالعكس، ومتى صح هذا فقد صح التفرق والانحلال عن تلك الأجزاء، فحينئذ يعود الأمر إلى جواز الاجتماع والافتراق على ذات الله تعالى، وهو محال»(٣).

٣١٦/أ

يقال له: عن هذا جوابان: هب أنك قد فرضته جزءاً بسيطاً لا تركيب فيه بحال، ومثل هذا يقال له فيه: إنه لابد أن يماس بيمينه شيئاً وبيساره شيئاً آخر، فإن هذا يقتضي أن فيه شيئين يميناً ويساراً، وهذا يوجب تركيبه، وقد فرضته غير مركب، فهذا جمع بين النقيضين.

يوضح ذلك أن مماسته بيمينه شيئاً وبيساره شيئاً هي من

---

(١) انظر: (المقالات) للأشعري ٢/ ٩، وقد سبق ذكر هذه الأقوال ص١١٧.
(٢) في (ل)، (ط): فلزم. والتصويب من: (الأساس).
(٣) (الأساس) ص٧٧.

حجج نفاة الجوهر الفرد، فإنهم احتجوا بذلك على جواز انقسام ذلك، فقد تقدم ذكر ذلك في كلامك، وذكرت أن هذا الكلام حجتهم[١]. وإذا كان هذا حجة على نفي الجوهر الفرد لم يصح الاستدلال به مع القول بثبوت الجوهر الفرد وهو[٢] الجزء[٣] البسيط الذي لا تركيب فيه بحال.

بل يقال لك من رأس قولك: «كل جسم مركب من أجزاء مختلفة في[٤] الماهية فلابد وأن ينتهي تحليل تركيبه إلى أجزاء يكون كل واحد منها مبرءاً عن هذا التركيب»[٥]. لا يخلو إما أن تقول بثبوت الجوهر الفرد الذي لا تركيب فيه، أو تقول بأنه ما من شيء من المتحيزات إلا وفيه تركيب يقبل لأجله الانقسام. فإن قلت بالأول لم يصح أن تقول لابد وأن يماس بيمينه شيئاً وبيساره شيئاً آخر. فإن هذا قول بانقسامه وتركيبه إلى أجزاء يكون كل واحد منهما مبرءاً عن التركيب، بل يقال: هذا أبداً فيه من التركيب ما يقبل لأجله الانقسام في الكم والكيف، لكن هذا الجواب يصح إذا أراد بالأجزاء البسيطة الجوهر الفرد.

الجواب الثاني: إذا سلم لك وجود الجوهر الفرد...

وأما إن أراد البسيطة عن ذلك التركيب وإن كانت مركبة من

---

(١) سبق ص ٧١-٧٦.

(٢) بياض بمقدار كلمة والكلام تام بدونها.

(٣) في (ل) و (ط): والجزء. والواو زائدة.

(٤) في (ل): ساقط. والتصويب من: (الأساس).

(٥) انظر: (الأساس) ص٧٧، وتعليق (٣)، ص١٢١.

أجزاء متشابهة[1] فنذكر الجواب الثاني:

فيقال: هب أن كل جزء من تلك الأجزاء يصح أن يكون ممسوس يمينه وممسوس يساره وبالعكس؛ لكن لِمَ قلت: إن كل واحد من تلك الأجزاء يصح أن يماس بيمينه ويساره ما يصح أن يماسه الجزء الآخر بيمينه ويساره، وذلك لأن تلك الأجزاء إذا كانت مختلفة في الحقيقة مع تساويها في المقدار، لم تكن مستوية في الحقيقة والصفة، فلا يجب أن يكون حكم كل واحد منها حكم الآخر، وإن كان حكم جانب كل واحد حكم الجانب[2] الآخر؛ لاسيما والذي يجب أن ينتهي إليه تحليل المركب من أجزاء مختلفة الحقائق، إنما هي المبرأة عن ذلك التركيب إلى أجزاء بسيطة، وإن كانت أجساماً بسيطة لا يجب أن تنتهي إلى الجوهر الفرد، والأجزاء البسيطة تكون مختلفة الحقائق، كما هو التقدير أنه مركب من أجزاء مختلفة الحقائق، وقد تقدم أنه إذا سلم لك وجود الجوهر الفرد الذي ينتهي إليه تحليل التركيب لم يسلم لك أن الجواهر مستوية في الحقيقة.

وهذا أمر يشهد له الحس، فإن أجزاء الماء وإن تفرقت وتصاغرت ليست في الحقيقة مثل أجزاء التراب، ولا أجزاء الذهب وإن تصاغرت مثل أجزاء الفضة. وإن كانت هذه الأجزاء

---

(١) سبق في التعاريف السابقة ص ٨٨ أن ما كانت أجزاؤه متشابهة فهو البسيط وهو ما لا يتركب بحسب الحس من أجسام مختلفة الطبائع. انظر للمزيد: (كشاف اصطلاحات الفنون) ١/ ١٤٧.

(٢) في (ط): جانب.

الصغار/ ليست هي الجواهر المنفردة، بل تلك أصغر منها، فإما أن يستدل بما شهد في المحسوسات على ما لم يعلم منها، وبقياس غائبها عن الإدراك على شاهدها فهذا من أوضح القياس وأثبته[1]، وهو قياس الأجزاء المتساوية في الحقيقة بعضها على بعض في حكم تلك الحقيقة، فإن تفاوتها بالصغر والكبر لا يوجب اختلاف حقيقتها وصفتها، وإما أن لا[2] يقال إن ذلك الجزء الذي لا ينقسم لا يعلم حكمه. ٣١٦/ب

أما أن يقال: إن الأمور المختلفة في الحقيقة يجب أن تكون أجزاؤها المساوية لها في الحقيقة متماثلة في الحقيقة، فهذا مما يعلم ببديهة العقل بطلانه، وهذا المستدل قد فرض أجزاء مختلفة في الحقيقة. وقال: لابد أن ينتهي تحليل تركيبها إلى أجزاء صغار لا تنقسم. فيقال: هب أن الأمر كذلك، إلا أن أجزاء الأجسام المختلفة في الحقيقة لا يقال: يجب أن تكون متماثلة؛ بل إذا قيل: يجب أن تكون مختلفة، لأن بعض الجسم مساوٍ لكله في الحقيقة. كان هذا الكلام أصح وأولى بالقبول من أن يقال: يجب أن تكون أجزاء الأجسام المختلفة متماثلة في الحقيقة، ولهذا كان من قال إن الأجسام متماثلة. قال: إن الجواهر متماثلة. ومن قال: إنها مختلفة. قال: إن الجواهر مختلفة. إما أن يقال: إن الجواهر متماثلة فى الحقيقة، ولكن

---

(١) وهو قياس الغائب على الشاهد.

(٢) هكذا في (ل)، (ط). ولعلها: فلا يقال.

مجرد ضم بعضها إلى بعض حتى زادت بعد[(١)] الجمع منها: اختلفت فى الحقيقة، أو يقال: إنها كانت متماثلة في الحقيقة فبتفريقها اختلفت في الحقيقة!!.

أن الله أخبر أنه صمد وهذا يوجب الاجتماع وعدم التفرق

الوجه الثاني: [(٢)] أن يقال: لا ريب أن مضمون هذه الحجة أنه لو كان على العرش لكان جسماً عظيماً، وإذا كان جسماً وجب جواز التفرق عليه، وقد تقدم أن القائلين بأنه على العرش منهم من يمنع المقدمة الأولى، ومنهم من يمنع الثانية.

ثم يقال: قد أخبر الله تعالى فى كتابه أنه «الصمد» وقد قال عامة السلف من الصحابة والتابعين وغيرهم: إن «الصمد» هو الذى لا جوف له[(٣)] وقالوا أمثال هذه العبارات التي تدل على أن معناه أنه لا يتفرق، واللغة تدل على ذلك، فإن هذا اللفظ وهو لفظ صمد يقتضي الجمع والضم، كما يقال: صمدت المال إذا جمعته[(٤)]. وقد قال من قال من حذاق أهل الكلام وغيرهم: إن

---

(١) في (ط): وبعد.

(٢) الوجه الثاني من الرد على الرازي في البرهان السابع.

(٣) ذكره عن بعض الصحابة والتابعين ابن جرير الطبري (في تفسيره) ٣٠/ ٣٤٤ تفسير سورة الإخلاص. وابن الجوزي (في زاد المسير) ٩/ ٢٦٨، والبغوي (في معالم التنزيل) ٤/ ٥٤٤ عن ابن عباس، والحسن ومجاهد وابن جبير، وعكرمة، والضحاك، وقتادة، والسدي، وغيرهم.

(٤) انظر: (اللسان) ٣/ ٢٥٨، قال: «ومنه سمي الصماد وهو عفاص القارورة، وقد صمدها يصمدها».

وانظر في معنى الصمد وعبارات السلف فيه وأقوال أئمة اللغة: (كتاب اشتقاق أسماء الله) لأبى القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي (ت ٣٤٠هـ) =

هذا تفسير المجسمة؛ لأن الأجسام نوعان: أجوف، ومصمت [كالعظام][1] منها أجوف ومنها مصمت. فالحجر ونحوه مصمت، قالوا: وهذا يقتضي أنه جسم مصمت لاجوف له.

وهذا يدل على أن صمديته تنافي جواز التفرق والانحلال عليه.

فلا يخلو إما أن تكون هذه الآية قد دلت على ذلك، أو لم تدل عليه، فإن كانت دلت على ذلك وعلى أنه مصمت لا جوف له يمتنع عليه التفرق بطل قولك إن كل جسم يصح عليه التفرق والانحلال، وإن لم تكن دلت على ذلك فأنت لم تذكر دليلاً عقلياً على امتناع التفرق عليه ولا نصًّا ولا إجماعاً. وإذا كان كذلك لم تكن حجتك تامة، فإن هذه إحدى/ مقدمات الدليل. ١/٣١٧ فإذا لم يكن مدلولاً عليها لم يكن المذكور دليلاً، وإذا لم يكن دليلاً لم يصح نفي كونه جسماً بهذا الدليل.

فإن قال: أنا أثبت امتناع التفريق عليه بالإجماع، أو موافقة الخصم. قيل له: الذي يوافقك على دليل وافقك على أنه مجتمع يمتنع عليه الافتراق، ولم يوافقك على أنه لا يوصف باجتماع ولا افتراق، وحينئذ فهو يقول: أنا ما علمت امتناع الافتراق عليه إلا بوجوب اجتماعه، كما أني لم أعلم امتناع

= ص٢٥٢، ٢٥٣.
وانظر أيضاً: (منهاج السنة) للمؤلف ٢/ ١٨٦.

(١) في (ل) و(ط): العضعام.

الموت عليه إلا لوجوب حياته، ولم أعلم امتناع الجهل والعجز عليه إلا لوجوب علمه وقدرته، ولم أعلم امتناع العدم عليه إلا لوجوب وجوده، فإن نازعني منازع فيما أثبته، وقال: ليس بمجتمع أو ليس بعالم، أو ليس بحي ولا قادر، أو ليس بموجود، وطلب مني أن أوافقه على أنه لا يجوز عليه الافتراق والعدم والموت والجهل والعجز ونحو ذلك: كان قد طلب مني موافقته على امتناع أحد الضدين دون ثبوت الآخر الذي هو من صفات الكمال، أو الذي ليس هو من صفات النقص، أو الذى ليس هو عندي من صفات النقص. وكان حينئذ من جنس الملاحدة الذين يطلبون أن أوافقهم على أنه ليس بميت ولا عاجز ولا جاهل مع منازعتهم لنا في أنه حي عالم قادر.

ومن طلب الموافقة على ثبوت الشيء بدون لازمه ليحتج بذلك على نفي اللازم، لم يكن علينا أن نوافقه؛ بل لم يكن لنا أن نوافقه؛ فإن نفي اللازم يقتضي نفي الملزوم، فإذا وافقناه على ثبوت الملزوم كنا في الحقيقة موافقين له على نفي الملزوم، الذي قد وافقناه في الظاهر على ثبوته، وإذا كانت الموافقة على ثبوت الشيء تقتضي نفيه لم تجز الموافقة عليه.

فإذا قال الملحد: أنتم توافقون على أنه ليس بميت ولا جاهل ولا عاجز وأنا لا أوافقك على أنه حي عالم قادر، وغرضه أن يستدل بنفي هذه الصفات على انتفائها وانتفاء أضدادها بأن يقول: كونه حيًّا عالماً قادراً وميتاً جاهلاً عاجزاً يقتضي أنه

موصوف بالحياة والموت والعلم والجهل والقدرة والعجز. وهذه أعراض، والموصوف بالأعراض يجب أن يكون ممكناً أو يكون جسماً متحيزاً، وذلك يقتضي حدوثه وهو محال، لم يكن علينا أن نوافقه على ثبوت هذا السلب المستلزم لثبوت كونه حياً عالماً قادراً مع منعه لذلك، فإن تحقق هذا السلب بدون هذا الإثبات محال، وليس علينا أن نوافقه على شيء يتوسل به إلى القول الباطل؛ بل ليس لنا ذلك إذا كان يتوسل به إلى إبطال حق علمناه، فإن هذه الموافقة مثل مصالحة الكفار على ما فيه فساد الإسلام، وهذا لا يجوز.

مناظرة أبي الهذيل لليهودي

وهذا كما يذكر عن أبي الهذيل العلاف[1] أنه قال: دخلت دار النظر وفيها يهودي قد ناظر قوماً من المتكلمين في نبوة النبي ﷺ فقال لهم: ألستم توافقوني على أن موسى رسول الله؟ فقالوا: بلى. قال: وأنا أخالفكم على أن محمداً رسول الله، والمتفق على نبوته[2] خير من المختلف في نبوته[3] أو نحو هذا

---

(١) هو محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي، المعروف بالعلاف ـ أبو الهذيل ـ متكلم من شيوخ البصريين في الاعتزال ومصنف كتبهم، وبنى مذهبهم على الأصول الخمسة التي سموها (العدل، والتوحيد، وإنفاذ الوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر). ولد في البصرة ومات سنة (٢٣٥هـ).
انظر: (تاريخ بغداد) ٣/٣٦٦، و(لسان الميزان) ٥/٤١٣، و(شرح الطحاوية) ص٥٨٩، و(العبر) ١/٣٣٢.

(٢) في (ط): ثبوته.

(٣) في (ط): ثبوته.

الكلام، قال: فقلت: تعالَ ناظرني، قال: قد انقطع شيوخك معي، فقلت: ناظرني. فأعاد حجته، فقلت له: من موسى الذي وافقتك[1] على نبوته[2]؟ أموسى بن عمران/ الذي أنزل الله عليه التوراة التي فيها خبر محمد ﷺ، وموسى الذي بشر بمحمد ﷺ وأخذ الله عليه الميثاق ليؤمنن به ولينصرنه، وأخذ الميثاق على قومه ليؤمنن به ولينصرنه ـ قال أبو الهذيل: أو نحو هذا الكلام؟ ـ أم موسى الذي قال: تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والأرض، وذكر أن شريعته لا تنسخ أبداً؟ أما الأول فإني أوافقك على نبوته[3] ونبوته،[4] مستلزمة[5] لنبوة محمد ﷺ، وأما الثاني فلا أؤمن به ولا أوافقك على نبوته[6] [7].

٣١٧/ب

ومثل هذا كثير في المناظرة.

وقد ذكر هذا المؤسس أبو عبد الله الرازي في «نهايته» أنه لا يجوز الاحتجاج بهذه الإلزامات كما تقدم بيانه[8]، وهو

---

(١) في (ط): وافقك.
(٢) في (ط): ثبوته.
(٣) في (ط): ثبوته.
(٤) في (ط): ثبوته.
(٥) في (ط): مستلزم.
(٦) ولا أوافقك على نبوته: ساقط من(ط).
(٧) ذكر هذه المناظرة بطولها وبسنده إلى أبي الهذيل الخطيب البغدادي (في تاريخه) ٣/ ٣٦٧ ـ ٣٦٨ في ترجمة أبي الهذيل.
(٨) سبق في ص/٤٥التعريف بالكتاب، وهذه الإلزامات ذكرها في نهايته في لوحة ١٣/ب مخطوط.

الاحتجاج بموافقته على مقدمة لمأخذ إن سلّمت ذلك المأخذ بطل الاحتجاج بالمقدمة، وإن لم تسلم المأخذ منعت المقدمة.

وهكذا الأمر هنا، فإن المنازع الذي يسلم لك أنه لا يجوز الافتراق والانحلال عليه إنما سلم لك ذلك، لأنه صمد يجب أن يكون سيداً مجتمعاً، ويمتنع أن يكون متفرقاً. فإن كان هذا المأخذ صحيحاً بطل احتجاجك بذلك على امتناع كونه مجتمعاً، وإن كان هذا المأخذ فاسداً لم يكن قد سلم لك امتناع الافتراق عليه، فلا ينفعك هذا التسليم لا في النظر ولا في المناظرة، وكان له أن يقول: أنا لا أسلم لك امتناع الافتراق عليه، لوجوب كونه صمداً، والصمد يوجب الاجتماع. وإن فرض أنه لا يقتضي الاجتماع فهو لا ينفي الافتراق، أو لا ينفي الاجتماع والافتراق جميعاً، فإن أحداً من الناس لايمكنه أن يدعي أن هذا الاسم يدل على نفي الاجتماع والافتراق جميعاً، أو على نفي الافتراق وحده إلا بناءً على أن المجتمع يفتقر إلى أجزائه، أو نحو ذلك مما تقدم الكلام عليه، وأما القياس فلم يذكر حجة على امتناع الافتراق عليه. فظهر أن هذا الذي ذكره ليس بحجة أصلاً، وهذا يتقرر:

أن إقرار الفطر بتنزيه الرب عن العدم أعظم من إقرارها بتنزيهه عن جواز التفرق

بالوجه الثالث: وهو أن يقال: لاريب أن الله سبحانه مقدس منزه عن جواز الافتراق والتمزق عليه سبحانه؛ لكن إقرار الفطر بذلك ليس بأعظم من إقرارها بتنزهه عن العدم والتلاشي[1]، بل

---

(١) قال ابن الأعرابي: لَشا: إذا خس بعد رفعه، وتلاشى الشيء اضمحل. انظر: =

علم القلوب بوجوب وجوده وامتناع عدمه أعظم من إقرارها بامتناع تفرقه وانحلاله، وهي لما يستلزم عدمه أعظم نفياً منها، لما يقال: إنه يستلزم تفرقه وانحلاله، وإذا كان كذلك فقد استقر في الفطر أن القول بكونه لا داخل العالم ولا خارجه ولا فوق العالم ولا يشار إليه ولا يمكن الإحساس به أدل على عدمه من دلالة كونه مجتمعاً على جواز التفرق عليه؛ فإن الأول عند عامة الناس بديهي[1] فطري، وأما الثاني فلا تمكن معرفته إلا بدقيق النظر إن كان صحيحاً.

فإن[2] كان كذلك فالمتناظران في هذه المسألة يقول النافي فيها للمثبت: كون ما نفيته من أنه لا داخل العالم ولا خارجه ولا فوق العالم/ ولا كذا ولا كذا يستلزم عدمه، إنما هو من حكم الوهم والخيال، وأما كون وجوده فوق العرش يستلزم جواز الانحلال عليه فمعلوم بالقياس العقلي[3] البرهاني. والمثبت

١/٣١٨أ

= (اللسان) ١٥/ ٢٤٧، مادة (لشا)، و(تاج العروس) ١٠/ ٣٢٦ مادة (لشا).

(١) البديهي: هو ما يقتضيه العقل عند تصور الطرفين والنسبة من غير استعانته بشيء أو هو الضروري، أو هو ما لا يحتاج فيه إلى تقديم مقدمه كعلم الإنسان بوجود نفسه.
انظر: (التعريفات) ص١٥٥، ٤٣، و(كشاف اصطلاحات الفنون) ١/ ١٧٥.

(٢) في (ط): وإن.

(٣) القياس العقلي البرهاني: القياس عبارة عن التقدير. يقال: قست النعل بالنعل إذا قدرته وسويته، وهو عبارة عن رد الشيء إلى نظيره، والقياس من الحجج وهو أحد طرق الاستدلال غير المباشر وأقومها إنتاجاً.
والعقلي نسبة إلى العقل وهو ما يعقل به حقائق الأشياء.

=

يقول: أما لزوم ما ذكرته للعدم فمعلوم بالفطرة الضرورية العقلية، وأما لزوم ما ذكرته أنا للانحلال فإنما هو شبهات مركبة من ألفاظ مشتركة، وحينئذ فإن تحاكما إلى فطر العالم السليمة قضت للمثبت على النافي؛ لأن إقرار الفطر بما يقول المثبت معلوم، وإقرارها بما يقوله النافي غير معلوم. وإن تحاكما إلى المقاييس العقلية، فيقال: قول هذا الرازي وأمثاله[1] المتقدم في مقدمته: «إن الإنسان إذا تأمل في أحوال الأجرام السفلية والعلوية، وتأمل في صفاتها فذلك له قانون، فإذا أراد أن ينتقل منها إلى معرفة الربوبية وجب أن يستحدث لنفسه فطرة أخرى، ونهجاً[2] آخر، وعقلاً آخر بخلاف العقل الذي اهتدى به إلى معرفة الجسمانيات»[3]. إما أن يكون هذا الكلام حقًّا، وإما أن يكون باطلاً. فإن كان حقًّا بطلت هذه الحجة وأمثالها مما بناه على الجوهر الفرد نفياً وإثباتاً، وعلى كون الأجسام توصف

= والبرهاني هو القياس المؤلف من اليقينات سواء كانت ابتداء وهي الضروريات أو بواسطة وهي النظريات، والبرهاني هو الذي لا يتوقف حكم العقل فيها على الاستعانة بحس أو غيره، بل بمجرد تصور الطرفين بحكم العقل فيها. كقولنا: الواحد نصف الاثنين.

انظر: (التعريفات) للجرجاني ص٢٤، ١٥٢، ١٨١.

وانظر: (متن السلم وشرحه) ص٨٨، و(ضوابط المعرفة) ص٢٢٧.

(١) أراد المؤلف قوله الرازي: «ونختم هذا الباب بما روي عن أرسطاطاليس أنه كتب في أول كتابه في الإلهيات: من أراد أن يشرع في المعارف الإلهية، فليستحدث لنفسه فطرة أخرى». وانظر: (الأساس) ص٢٥، ٢٦.

(٢) في (ط): ومنهجاً.

(٣) (الأساس) ص٢٦.

بالاجتماع والافتراق، وأن الجواهر والأجسام متماثلة أو مختلفة، لأن هذه الأمور كلها جسمانيات. فالعقل الذي به[1] ينظر في هذه الأمور لا يجوز أن ينظر به في الإلهيات. وهذا المؤسس وأمثاله من هؤلاء المتفلسفة والمتكلمة، إنما يتكلمون في التجسيم نفياً وإثباتاً بالنظر الذي نظروا به في الجسمانيات المخلوقة، فيكون كلامهم كله في ذلك باطلاً. ولهذا اعترف أساطين الفلاسفة[2] أن كلامهم لا يفيد في الإلهيات العلم واليقين، وإنما ينظر فيها بالأولى والأحرى والأخلق ، وإن كان هذا الكلام باطلاً لم يصح أن يبطل به ما استقر في الفطر استقراراً ضروريًّا من أن رب العالمين فوق العالم، وأنه يمتنع وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه.

وهذا الكلام في غاية الإنصاف، فإن هؤلاء القوم يريدون أن

---

(١) به: ساقطة من (ط).

(٢) أساطين الفلاسفة: هم قدماء الفلاسفة في عصر ما قبل أرسطو، وهم الحكماء السبعة أمثال فيثاغورس، وسقراط، وأفلاطون، وغيرهم، وقد ذكرهم الشهرستاني بالتفصيل [الملل والنحل ٢/ ٦٩] فهؤلاء: ذكر المؤلف، وابن القيم رحمهما الله: أنهم كانوا معظمين للرسل والشرائع، وكانوا يقولون بحدوث العالم، وإثبات الصانع ومباينته للعالم، وكانوا لا يتكلمون في الإلهيات، ويسلمون بأن الكلام فيها إلى الرسل، ويقولون: علومنا إنما هي الرياضيات، والطبيعيات، وتوابعها.
انظر: (منهاج السنة) ١/ ١٦٦، ١٦٧، ٢٢٠، ٢٣٤، ٢٣٧، ٢٦٨، ٣٣٦، ٣٦٠، و(درء التعارض) ٧/ ٨٠، ٨/ ٢٨٦، و(إغاثة اللهفان) ٢/ ٢٥٣ ـ ٢٥٥ لابن القيم.

يبطلوا ما استقر في الفطر بما لايصح إلا بما استقر في الفطر وبما هو دونه. فإن كان ما استقر حقًّا لم يكن لهم دفعه، وإن كان باطلاً لم يكن لهم الاحتجاج به على إبطال ما استقر في الفطر، فإن هذا يكون قدحاً في الأصل بإثبات[1] الفرع، والقدح في الأصل قدح في الفرع، وهذه عادة القوم المخالفين للفطرة والشرعة، ولهذا كلامهم كله كما قيل:

حجج تهافت كالزجاج تخالها حقـاً وكـلٌ كاسـر مكسور[2].

ذكـر حجـج الرازي العقلية علـى سبيـل الإجمال

ومما يوضح هذا أن عامة هذه[3] الحجج التي احتج بها على نفي كونه جسماً ونفي كونه على العرش: مثل تماثل الأجسام، وتماثل الجواهر، ومثل كون الجسم المتناهي يقبل الزيادة والنقصان ويكون[4] ممكناً، ومثل كون الجسم مركباً: إما تركيب الصفات، وإما تركيب المقادير، مثل كون الصفة الواحدة لاتقوم بالجسم، ومثل كون الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون، ومثل كون تحيز الجسم أمراً وجوديًّا أو أمرًا عدمياً، ومثل كون الجسم أو البعد لابد وأن يكون متناهياً أو غير متناهٍ، ومثل كون علو بعض الأجسام يستلزم أن يكون تحت قوم، ومثل أن الجسم يجوز عليه الافتراق/ والانحلال، ومثلما يأتي من كون الجهة

٣١٨/ب

---

(١) في (ط): فإثبات.

(٢) ذكر هذا البيت الخطابي أبو سليمان (توفي ٣٨٨هـ) في رسالته الغنية عن الكلام ولم ينسبه لأحد. انظر: (صون المنطق والكلام) للسيوطي، ص٩٩.

(٣) في (ط): ساقطة.

(٤) في (ط): يكون.

أعلى من الشيء، بل جميع ما يتكلمون به في هذا الباب من لفظ المتحيز والتحيز[1] والجهة، والجسم، والجوهر، والاجتماع والافتراق والحركة والسكون[2]، سواء تكلموا به في صفات الباري نفياً وإثباتاً، أو تكلموا به في المخلوقات وصفاتها نفياً وإثباتاً، أو في أدلة حدوثها وإمكانها، أو غير ذلك: كل هذه الأمور إنما هو كلام في الجسم وأحكام الجسم وما يتبع ذلك.

فإن كان هذا الكلام والعقل الذي به يعرف مثل هذا الكلام غير مقبول في العلم الإلهي بطل جميع ما ذكره الفلاسفة والمتكلمون جميعاً مما يتعلق بهذا، وإذا بطل لم يصح أن ينفوا بمثل هذا الكلام لما علم[3] بالفطرة ولا ما دلت عليه الشرعة[4]، وهذا من أعظم المقاصد[5]، وحينئذ فلا يصح قولهم: إنه ليس بجسم، ولا متحيز، ولا في جهة، وأنه ليس فوق العالم يشار إليه.

---

(١) في (ط): ساقطة.

(٢) تكلم الرازي في هذه الألفاظ في كتاب (الأساس) وغيره. وجعلها حججاً ينفي بها الأدلة القواطع من الكتاب والسنة في إثبات صفات الله، وضمنها القسم الأول من كتاب (التأسيس) قال: (القسم الأول في الدلائل الدالة على أنه تعالى منزه عن الجسمية والحيز). ص١٥ـ١٠٢.

(٣) في (ط): ما علم.

(٤) في (ط): الشريعة. والمعنى واحد. يقال: شرعة، وشريعة؛ وهي ما سن الله من الدين وأمر به.
انظر: (اللسان) ٨/ ١٧٦ مادة (شرع).

(٥) في (ط): المفاسد.

وإن كان مثل الكلام والعقل الذي به ينظر في الأجسام وصفاته مقبولاً في العلم الإلهي بطلت مقدمته كلها، وكان من أعظم العلوم في العقل أن الباري فوق العالم، وأنه يمتنع أن يكون لا داخل العالم ولا خارجه، بل يمتنع أن يكون شيء من الموجودات كذلك كما تقدم، وهذا بيِّنٌ ولله الحمد والمنة.

وأما أن يخالفوا ما فطر الله عليه عباده، وما أنزل به كتبه، وأرسل به رسله بمقاييس لا تدل لهم إلا بمقدمات كثيرة مركبة، لابد فيها من الاستدلال بما هو في الفطرة دون ما دفعوه أو مثله مع ما فيها من الألفاظ المشتركة وغيرها: فهذا لا يفعله إلا جاهل، أو ظالم، أو من جمع الأمرين، بل هو من أعظم العالمين جهلاً وظلماً لكونه تكلم في الله وأسمائه وآياته بمثل هذا العقل الفاسد، وكان من أعظم المطففين في أصول الدين.

فإذا كان المطففون في الأموال قد قال الله تعالى فيهم: ﴿ وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ ۝١ ٱلَّذِينَ إِذَا ٱكْتَالُوا۟ عَلَى ٱلنَّاسِ يَسْتَوْفُونَ ۝٢ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ ۝٣ أَلَا يَظُنُّ أُو۟لَٰٓئِكَ أَنَّهُم مَّبْعُوثُونَ ۝٤ لِيَوْمٍ عَظِيمٍ ۝٥ يَوْمَ يَقُومُ ٱلنَّاسُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٦ ﴾ [المطففين: ١ـ٦] وقد جاء في الحديث: **«الصلاة مكيال، فمن وفَّى وُفِّي له، ومن طفّف فقد علمتم ما قال الله في المطففين»**[١] فكيف في أصول الدين، بل في أعظم

---

(١) أخرج هذا الحديث عبدالله بن المبارك (في كتاب الزهد) بسنده موقوفاً على سلمان رضي الله عنه بلفظه. (الزهد) لابن المبارك، ص٤٢٠ رقم ١١٩٢. كما ذكره الغزالي أيضاً موقوفاً على عبدالله بن مسعود وسلمان رضي الله عنهما =

أبواب أصول الدين، وهو الكلام في رب العالمين وأسمائه وصفاته يكون فيه هذا التطفيف والإخسار[1] العظيم، فيبطلون ما فطر الله عباده عليه، وأنزل به كتبه بمقاييسهم، ويمنعون غيرهم أن يحتج بها عليهم، وهي عليهم أدل منها لهم، وهذا من أعظم الجهل والظلم. والحمد لله الذي عافانا مما ابتلى به كثيراً من عباده، وفضلنا على كثير ممن خلق تفضيلاً.

يقرر هذا أن الكلام في الشيء نفياً وإثباتاً مسبوق بتصوره، فليس للإنسان أن ينفي شيئاً عن شيء أو يثبته له، إلا بعد تصوره تصوراً يمكن معه النفي والإثبات. فإذا قال القائل عن موجود: إنه جسم، أو هو جوهر، أو متحيز، أو في جهة/ أو فوق العالم، أو غير ذلك. أو قال: ليس بجسم، ولا جوهر، ولا متحيز، ولا في جهة، ولا فوق العالم. أو قال: إن له علماً وقدرة، وحياة[2]. أو قال: ليس له علم ولا قدرة ولا حياة: فكل واحد

١/٣١٩

= بلفظه إلا أنه قال: «فمن وفى استوفى». الحديث. (إحياء علوم الدين) ١/١٤٨.

وبهذا المعنى أخرج ابن المبارك بسنده حديثاً مرفوعاً عنه أنه ﷺ قال: «**مثل الصلاة المكتوبة كالميزان من أوفى استوفى**» (الزهد) ص٤١٩، رقم ١١٩٠.

وذكر هذا الغزالي أيضاً (في الإحياء) ١/١٤٧، قال العراقي في تخريج ما في الإحياء من أخبار وهو بهامش الإحياء. أخرجه ابن المبارك (في الزهد) من حديث الحسن مرسلاً، وأسنده البيهقي (في الشعب) من حديث ابن عباس بإسناد فيه جهالة. انظر: (الإحياء) ١/١٤٧، الهامش رقم (١٤).

(١) في (ط): الأخبار.

(٢) في (ط): أو حياة.

من هذين لابد أن يتصور ما نفاه وما أثبته. فمن أثبت لله سبحانه وتعالى أمراً من الصفات فإنما أثبته بعد أن فهم نظير ذلك من الموجودات، وأثبت به[1] القدر المطلق مع وصفه له بخاصة تمتنع فيها الشركة. ومن نفى عن الله شيئاً من هذه الأمور فإنما نفى ما علم نظيره في الموجودات، ونفى عن الله أن يكون له مثل ما للمخلوق من ذلك، لم ينفِ ما يختص به الرب مما لم يعلم نظيره، فإن هذا لم يتصوره حتى يحكم عليه بالنفي.

فالنافي لا ينفي شيئاً قط إلا ما له نظير فيما أدركه، لأن نفس المنفي ما علمه أصلاً، لأن النفي المحض لا يعلم بنفسه، فإن النفس لا تباشر المعدوم حتى تشعر به وإنما تباشر الموجود وتقيس له نظيراً فينفي ذلك النظير عما هو منتفٍ عنه، مثل نفيها لجبل ياقوت وبحر زئبق ونحو ذلك بعد أن علمت البحر والزئبق والجبل والياقوت[2]، ثم قدرت معلوماً مؤلفاً من شيئين نظيرهما

---

(١) في (ط): ساقطة.

(٢) الياقوت: حجر معروف لونه أحمر صافي اللون، يرى داخله كما يرى خارجه، قد شبه الله الحور العين في الجنة به في قوله: ﴿كَأَنَّهُنَّ ٱلْيَاقُوتُ وَٱلْمَرْجَانُ ۝٥٨﴾ [الرحمن، آية:٥٨] والياقوت: فارسي معرب.

انظر: (تفسير الطبري) ٢٧/ ١٥٢ تفسير سورة الرحمن آية (٥٨).

وانظر: (زاد المسير) لابن الجوزي ٨/ ١٢٢ سورة الرحمن آية (٥٨)، و(فتح القدير) للشوكاني ٥/ ١٤٢ تفسير سورة الرحمن آية (٥٨).

وانظر: (الجامع لمفردات الأدوية والأغذية) لابن البيطار ٢/ ٢٠٢ مادة (ياقوت).

الزئبق: حجر منحل في تركيبه يكون في معدنه كما تكون سائر الأحجار، وهو =

موجود ثم نفته. وكذلك النفي عن الله من الشركاء والأولاد والنوم وغير ذلك يعلم وجوده في العالم، ثم يقدر نظير هذا الموجود في حق الله تعالى في الذهن، وينفي عن الله تعالى. فأما نفيه قبل العلم به من جهة القياس فممتنع[1]، فإنه لا يكون معلوماً ولا يعلم المعدوم إلا بنوع قياس. فإذاً كل نافٍ فلابد له من القياس على ما في الموجودات الجسمانية. وأما المثبت فإنه وإن احتاج إلى نوع قياس فإنه يثبت معه الفارق الذى يقطع المماثلة بالأمور المخلوقة، فهو وإن كان جامعاً فمعه فارق أقوى من جامعه، بخلاف الثاني فإن عمدته على الجامع، وهو القدر المشترك الذي ينفيه.

نقل ماذكره الرازي عن أرسطو والرد عليه

وإذا ظهر ذلك فيقال لأرسطو[2] ـ الذي ذكر عنه هذا

= جنس من الفضة لولا آفات دخلت عليه في أصل تكوينه منها تخلخله وأنه شبيه بالمفلوج، وله أيضاً صرير ورائحة ورعدة، وهو يحمل أجسام الأحجار كلها إلا الذهب فإنه يغوص فيه. انظر: (الجامع لمفردات الأدوية والأغذية) لابن البيطار ١/ ١٧٧. والزئبق: فارسي معرب. انظر: (لسان العرب) ١٠/ ١٣٧ مادة (زبق).

(١) في(ل): فممتنعة. والتصويب من (ط).

(٢) أرسطو: هو أرسطو طاليس بن نيقوماخوس، ولد في مقدونية (سنة ٣٨٤. ق.م) وقيل غير ذلك. تعلم الطب في صغره وكانت مهنة والده ثم تحول منها إلى الفلسفة حيث اتصل بالفيلسوف أفلاطون. سمي أرسطو المعلم الأول لوضعه التعاليم المنطقية وألف بذلك كتباً كثيرة مثل «قاطيغورياس» أي «المقولات العشر». وقد خالف جميع من سبقه من الفلاسفة بقوله بقدم العالم، فهو وثني مشرك.

انظر: (الملل والنحل) ٢/ ١١٩، و(مقدمة مجموع مؤلفات الفارابي) للخانجي =

المؤسس الذي قال: «من أراد النظر في العلم الإلهي فليحدث لنفسه فطرة أخرى[1]». وقد قرره المؤسس: «بأن الإنسان إذا تأمل في أحوال الأجرام السفلية والعلوية، وتأمل في صفاتها فذلك له قانون، فإذا أراد أن ينتقل منها إلى معرفة الربوبية وجب أن يستحدث لنفسه فطرة أخرى، ونهجاً آخر، وعقلاً آخر، بخلاف العقل الذي به اهتدى إلى معرفة الجسمانيات[2]». ـ أنت[3] يا معلم هؤلاء الصابئة[4] الفلاسفة المبتدعين لما تكلمت

= (ص ك)، و(مفاتيح العلوم) للخوارزمي ص٨٦، و(إغاثة اللهفان) ٢/ ٢٥٥، وانظر: (الفهرست) ص٣٤٥. وانظر: (إخبار العلماء بأخبار الحكماء) للقفطي، ص٢١ـ٤١.

(١) وهو الرازي في كتابه (أساس التقديس) ص٢٥.

(٢) (أساس التقديس) ص٥٦.

(٣) الخطاب لأرسطو. وقد سبق رد المؤلف عليه في أول الكتاب. انظر: (بيان التلبيس) (ط) ١/ ٣٦٩ـ٣٧٨ في فصل قال الرازي. ولنختم هذا الباب بما روي عن «أرسطاليس».

(٤) الصابئة: في اللغة صبأ الرجل إذا مال، وهو من خرج من دين إلى دين، ولهذا كانت العرب تقول لمن أسلم: قد صبأ.

فبحكم ميل هؤلاء عن سنن الحق وزيغهم عن نهج الأنبياء قيل لهم الصابئة، واختلف في مذاهبهم على أقوال كثيرة ذكر منها ابن الجوزي عشرة أقوال (تلبيس إبليس) ص٧٤.

قال ابن حزم: «الصابئة هم الذين يعبدون الكواكب، ويصورون الأصنام على صورها وأسمائها، ويعدون لها أعياداً، ويذبحون لها، ويقربون لها القرب والدخونات، ويقولون إنها تعقل، وتدبر، وتضر، وتنفع، ويقيمون لكل كوكب شرعة محدودة..» (الفصل) ٤/ ١٧.

ويقول الرازي: «الصابئة قوم يقولون إن مدبر هذا العالم وخالق هذه الكواكب السبعة، والنجوم؛ فهم عبدة الكواكب..» (اعتقادات فرق المسلمين =

في أقسام العلم بالمقولات العشر وهي: الجوهر، وأعراضه التسعة: الكم، والكيف، والإضافة، والأين، ومتى، والوضع، وأن يفعل، وأن ينفعل، والملك[1] فهذا وإن كان

= والمشركين) ص/ ٩٠.

وقد صنف الرازي كتابه (السر المكتوم في السحر ومخاطبة النجوم) على دينهم: انظر: (شرح حديث النزول) ص٤٥٢.

والصابئة أنواع كثيرة وفرق متعددة ولكن يرجعون إلى أصلين اثنين كما قال ذلك المؤلف رحمه الله، وتلميذه ابن القيم، والشهرستاني؛ فقسموهم إلى صابئة مشركين، وصابئة حنفاء.

والمشركون هم الذين يعظمون الكواكب ويعبدونها، ويقولون بالحاجة إلى وجود متوسط روحاني، حيث جعلوا هذا المتوسط من الكواكب وبعضهم جعله من الأصنام، وهم الذين أرادهم ابن حزم والرازي. وأما الحنفاء فهم مؤمنون، وذكر الشهرستاني مناظرة جرت بينهم طويلة. انظر: (الملل والنحل) ٢/ ٥ـ٤٨.

والصابئة هم الذين أرسل إليهم إبراهيم ﷺ، وكانوا بحران فهي دار الصابئة، والمشركون منهم فلاسفة يقولون: «إنا نأخذ من كل دين محاسن ما دلت عليه العقول».

والمؤلف رحمه الله كثيراً ما يصف الفلاسفة أنهم من الصابئة المشركين، وذلك في (بيان التلبيس) (ط) ١/ ٣٧٣ أن أرسطو هو الذي بدل دين الصابئة.

انظر في هذا: (منهاج السنة) ١/ ٥، ٤٠٩، ٤١٠، ٢/ ١٨٧، ١٩٣، ٣٦٧، و(الرد على المنطقيين) ٢٨٧ـ٢٩٠، ٤٥٤ـ٤٥٨.

وانظر: (إغاثة اللهفان) لابن القيم ٢/ ٢٤٥ـ٢٥١.

وانظر: (كشاف اصطلاحات الفنون) ١/ ٨٨٧، وانظر المراجع المذكورة في الترجمة.

(١) المقولات العشر: لأرسطو السابق ذكره كتاب سماه المقولات العشر.

انظر التعليق رقم (١).

والمقولات العشر هي التي ذكر المؤلف، وهي كليات المعاني التى يعبر عنها بالقول إيجاباً أو سلباً، ترجع إلى هذه الأصول العشرة، ولذلك سميت =

= بالمقولات، نظراً إلى أنها تقال أي يعبر عنها بالقول.
فالموجودات تنقسم إلى جواهر وأعراض، فالجواهر تدخل تحت المقولة الأولى (مقولة الجوهر) والأعراض تنقسم إلى المقولات التسع الباقية.
فالجوهر: هو ما يقوم بذاته أي لا يحتاج في وجوده إلى شيء آخر يقوم فيه كالأجسام، والأرواح، وقد سبق تعريفه ص٩٧.
العرض: هو ما يقوم بغيره أي لا يوجد إلا صفة من صفات الجوهر وتابعاً وجوده لوجوده كالألوان، وهيئات الأجسام، والروائح، والطعوم والحركة والسكون، ونحو ذلك.
الكم: هو عرض من خصائصه أنه يقبل التجزئة والتقدير، فهو ما يمكن قياسه، أو تعداده، أو تنصيفه وتجزئته أو هو ما يمكن السؤال عنه (بكم) مثل كم طول الطريق وكم وزن البضاعة وهكذا.
مقولة الكيف: هي الهيئة المستقرة الثابتة، ولا تقبل القسمة بخلاف مقولة الكم، ويرتبط تصورها بتصور شيء خارج عنها فهي بخلاف الأين، والمتى، والملك، والإضافة. فالكيف مثلاً في شكل المثلث أي الهيئة الحاصلة بكون أضلاعه ثلاثة، والكيف بلون الجسم أحمر أو أصفر، أو الكيف مثلاً بالصوت هل هو عريض أو رفيع أو ناعم، ومن مقولة الكيف الحرارة، البرودة، الخشونة، الملاسة، الليونة، الصلابة.
مقولة الإضافة: هي عرض يرتبط فهمه بفهم معنى آخر مثل الأبوة إنما تدرك بإدراك معنى البنوة، والعكس، وهكذا سائر معاني النسب، ومثال الأكبر والمساوي والأصغر، فيرتبط إدراك أن محمداً أكبر من صالح بإدراك أن صالحاً أصغر من محمد والعكس. كما يفهم معنى رأس الشيء ووسطه وطرفه وجانبه بارتباط فهمهما بمعاني أخرى، ومن ذلك العبودية، السيادة، الجوار، الصداقة، الزوجية، وغير ذلك من الأوصاف التي تقتضي المشاركة.
مقولة الأين: مأخوذة من قول المستفهم عن مكان الشيء: أين هو؟ فالأين: الصفة التي تعرض للشيء باعتبار وجوده في المكان الذي هو فيه.
مقولة المتى: كذلك مأخوذة من قول المستفهم عن زمان الشيء متى هو؟ والمتى هو الصفة التي تعرض للشيء باعتبار وجوده في الزمان، وزمان حدوث الشيء =

= قد يكون حقيقيًا وذلك إذا كان مطابقاً له غير زائد؛ مثال صوم يوم الخميس فالصيام مطابق للنهار وليس النهار زائداً عليه، ولا يمنع الزمان حدوث أشياء لا نهاية لها في ذلك اليوم، بخلاف المكان. وقد يكون زمان حدوث الشيء غير حقيقي وذلك إذا لم يكن مطابقاً له؛ كقولك ولد الطفل في سنة كذا مع أن الولادة حصلت في زمن يسير داخل السنة.

مقولة الوضع: هو حال الجسم بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض في الجهات كالقيام، الركوع، السجود، الاتكاء... إلخ.

مقولة (أن يفعل): هو تأثير الجوهر في غيره أثراً غير قار الذات، فحاله ما دام يؤثر، وهو العرض المسمى (أن يفعل) وذلك مثل التسخين ما دام الشيء يسخن، والقطع ما دام الشيء يقطع، والتنزيل ما دام الشيء ينزل. مثال إحراق النار.

مقولة (أن ينفعل): هو تأثر الشيء من غيره ما دام في حالة التأثر، كالتسخن ما دام الشيء يسخن، والتقطع ما دام الشيء يقطع... إلخ.

مقولة الملك (الامتلاك): وهو هيئة تعرض للجسم بسبب جسم آخر يحيط به أو يجزأ منه وينتقل بانتقاله كإهاب الحيوان والثوب للابسه، والنعل، والخاتم... إلخ.

مثال لكل ما سبق: (الماء):

١) ذاته من مقولة (الجوهر).

٢) كونه كثير من مقولة (الكم).

٣) كونه سائلاً أو حاراً أو حلواً من مقولة (الكيف).

٤) كونه مخلوقاً من مقولة (الإضافة).

٥) كونه في الإناء أو في البركة من مقولة (الأين).

٦) كونه موجوداً في زمان كذا من مقولة (المتى).

٧) كون إنائه سويًا غير مائل من مقولة (الوضع).

٨) كونه الآن بالفعل يروي شاربه من مقولة (أن يفعل).

٩) كون شاربه الآن يرتوي به فعلاً من مقولة (أن ينفعل).

كلاماً[1] في الوجود المطلق[2] الذي قد يقولون إنه «العلم الأعلى» وهو الناظر في الوجود ولواحقه من حيث هو وجود، ومنه «العلم الإلهي». و[3]يجعلون العلم الإلهي يعم هذا كله: فهذا نزاع بينكم، فهذه المقولات العشر إذا أثبتها للعقول والنفوس ونفس الإنسان ونفيتها عنها أو نفيت شيئاً منها/ أو نفيتها عن واجب الوجود أو أثبتها أو شيئاً منها له: أتحكم في هذا النفي والإثبات بالفطرة التي علمت بها هذه الأمور؟ أم بفطرة أخرى؟ فإن قال بفطرة أخرى، كان هذا اعترافاً بأن الفطرة التي

٣١٩/ب

= ١٠) كون إنائه مسوراً بسوار فضي أو مغطى بغطاء من مقولة (الملك).

انتهى ما سبق بتصرف (من كتاب ضوابط المعرفة) ٣٢٨ـ٣٣٤. وانظر: (مفاتيح العلوم) للخوارزمي، ص٨٦، ٨٧، ٨٨. و(الملل والنحل) للشهرستاني ٢/ ١٧٠ـ١٧١، نقلاً عن ابن سينا. وانظر: (الفتاوى) ٩/ ٢٢، فقد بين المؤلف رحمه الله هذه المقولات.

(١) في (ط): وإن كلاماً.

(٢) ذكر المؤلف رحمه الله (في الدرء) ٣/ ٤٣٨ـ٤٤١ أن القائلين بالوجود المطلق وهم ابن سينا، وابن سبعين، وابن التومرت حيث يقسمون الموجود إلى: مطلق ومقيد. قال ابن التومرت: «والموجود المطلق هو القديم الأزلي الذي استحالت عليه القيود والخواص المختص بمطلق الوجود من غير تقييد ولا تخصيص».

«والمطلق هو الذي ليس بمقيد ولا بمخصص، فلا يختص بزمان دون غيره، ولا بجهة دون غيرها، ولا بخاصة دون غيرها، فلو اختص بشيء لكان من جنسه، فلما انتفت عنه الخواص على الإطلاق وجب له الوجود المطلق» ا.هـ. بتصرف.

ورد عليه بكلام طويل مفاده أن الوجود المطلق لايوجد إلا في الذهن لا في الخارج فلا يتصور أن يكون في الخارج شيء مطلق.

(٣) في (ط): وهم يجعلون.

يحكم فيها على الشيء بنفيه وإثباته غير الفطرة التي يتصور بها الشيء، فتكون فطرة التصديق غير فطرة التصور، ومن المعلوم أن الحاكم بالتصديق العالم به الناطق به إن لم يكن هو العالم بالتصور المدرك[1] له الناطق به كان حكمه باطلاً، فيلزم أن يكون جميع ما ذكروه في العلم الإلهي باطلاً، لكون الحاكم بالتصديق فيه ليس هو المتصور.

وإن قلتم: بل بالفطرة التي عرفت بها هذه الأمور يحكم بنفيها وإثباتها بطلت تلك القعقعة التى تشبه قعقعة الشنان[2] التي يقعقع بها للصبيان، ليخوفوا بما لا حقيقة له عند الإنسان، وعلم أن ما خالفتم به الفطرة والشرعة فكله هذيان، بل من الإفك والبهتان. و﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ ٱلْكِتَـٰبَ وَلَمْ يَجْعَل لَّهُۥ عِوَجَا ۜ ﴿١﴾ قَيِّمًا لِّيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِّن لَّدُنْهُ وَيُبَشِّرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا ﴿٢﴾ مَّـٰكِثِينَ فِيهِ أَبَدًا ﴿٣﴾ وَيُنذِرَ ٱلَّذِينَ قَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدًا ﴿٤﴾ مَّا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِـَٔابَآئِهِمْ ۚ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْ ۚ إِن يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا ﴿٥﴾ ﴾ [الكهف: ١ـ٥].
﴿ وَجَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ ۖ وَخَرَقُوا۟ لَهُۥ بَنِينَ وَبَنَـٰتٍۭ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۚ سُبْحَـٰنَهُۥ وَتَعَـٰلَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٠٠﴾ بَدِيعُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَـٰحِبَةٌ ۖ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿١٠١﴾ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ ۖ لَآ إِلَـٰهَ

---

(١) في (ط): المدلول.

(٢) قعقعة الشنان: أي صوته عند التحريك، والشنان جمع شنة وهو الجلد اليابس، في المثل: فلان لا يقعقع له بالشنان؛ أي لا يخدع.
انظر: (اللسان ٨/ ٢٨٦) مادة (قعع).

إِلَّا هُوَ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَٱعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴿١٠٢﴾ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٠٣﴾﴾ [الأنعام: ١٠٠ ـ ١٠٣][(١)]. وليس هذا موضع استقصاء الكلام في هذا، وإنما الغرض التنبيه على تناقض هؤلاء، وإبطال حججهم.

وحينئذ يقال في:

يقال للرازي: إن العقل الذي حكمته بما تقول يحكم بما يخالفك

الوجه الرابع[(٢)] قوله: «إنه إذا كان على العرش، وكان عظيماً فلابد أن يكون له جانبان: جانب عن يمين العرش، وجانب عن يساره، ويكون أحدهما غير الآخر[(٣)]. العلم بهذا إما أن يكون من العقل الجسماني[(٤)] ومقتضى الحس والخيال[(٥)]، أو

---

(١) الشاهد من الآية الأولى: ﴿مَّا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ﴾ والثانية ﴿بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ فكذلك هؤلاء تكلموا في الله بغير علم.

(٢) في (ل): الوجه الثالث. وهو خطأ. والصواب ما ثبت حسب تعدد الأوجه حتى الوجه الحادي والعشرين. وأشار إليه في (ط). ولم يصوب.

(٣) هذا هو قول الرازي في البرهان السابع، ص٧٦.

(٤) العقل الجسماني: هو العقل الذي في الجسم لأن الجسماني هو الشيء الحال في الجسم. انظر: (كشاف اصطلاحات الفنون) ١/ ٢٨٦ وعبر بالجسماني في مقابل ما قاله أرسطو أن يحدث له فطرة أخرى وعقل آخر. وهو العلم الطبيعي الجسماني والذي أراده أرسطو هو العلم الأعلى الإلهي عندهم.

(٥) الحس والخيال: الحس بالكسر والتشديد هو القوة المدركة النفسانية وطريقها الحواس الخمس.

والخيال بالفتح هو قوة تحفظ ما يدركه الحس المشترك من صور المحسوسات بعد غيبوبة المادة.

(التعريفات) للجرجاني، ص٨٦، ١٠٢، و(كشاف اصطلاحات الفنون) للتهانوي ١/ ٣٣١ـ٤٩٥.

لا يكون، فإن كان من هذا القسم وهو مقبول قبل نظيره: وما هو أولى منه فتبطل هذه الحجة، لأن هذا العقل[1] يحكم بأن الموجود لابد أن يكون داخل العالم أو خارجه. وإن لم يكن مقبولاً بطلت هذه الحجة.

وإن قيل: إن هذا ليس من حكم العقل الجسماني ومقتضى الحس والخيال، وهو قد حكم بأن الموجود العظيم الذي فوق غيره، لابد أن يكون جسماً يتميز منه جانب عن جانب، بأن يقال: إن الحكم بأن الموجود: إما أن يكون داخل العالم أو خارجه، وأنه يمتنع وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه، أولى بأن لا يكون من حكم العقل الجسماني ومقتضى الحس والخيال، لأن الحكم الأول فيه تصريح بأنه جسم. فإن كان الحكم بأن الشيء جسم ليس من مقتضى العقل الجسماني ومقتضى الحس، فالحكم بما لم يصرح فيه بالجسم، بل حكم فيه على الوجود مطلقاً أولى بذلك، ولهذا يكون مثل هذا الحكم من العلم الأعلى عندهم، ومن العلم الإلهي[2]. وأما الأول ففيه

---

(١) أي العقل الجسماني.

(٢) العلم الأعلى أو العلم الإلهي عند الحكماء.

فالعلم الإلهي: هو علم بأحوال ما لا يفتقر في الوجودين (الخارجي، والذهني) إلى المادة. ويسمى أيضاً بالعلم الأعلى، وبالفلسفة الأولى أو بالعلم الكلي، أو بما بعد الطبيعة وبما قبل الطبيعة.

وقد يكون العلم الأعلى يتفرع من العلم الكلي المشتمل على تقاسيم الوجود المسمى بالفلسفة الأولى، ومنه العلم الإلهي.

قال المؤلف رحمه الله (في الفتاوى) ٩/ ٢١، ٢٢: «وأما علم ما بعد الطبيعة ـ =

نوع من العلم الطبيعي[1] الجسماني قطعاً.

نقل المؤلف عن الرازي فيما ذكره في نهايته في نزاع الناس في الجسم ٣٢٠/أ

الوجه الخامس: / أنه[2] إذا كان جسماً فأنت قد ذكرت في «نهايتك»[3] النزاع بين الناس في «الجسم»: هل هو في نفسه واحد أو منقسم بعد اتفاقهم على قبولية الانقسام، وهي مسألة: «الجوهر الفرد» فقلت في مسائل المعاد: «المسألة الأولى في الجزء الذي لا يتجزأ: لاشك في أن الأجسام التي شاهدناها قابلة للانقسامات[4]، والانقسامات التي يمكن حصولها فيها إما أن تكون[5] متناهية أو لا تكون. فيخرج من هذا التقسيم أربعة

= وإن كانوا يعظمونه ويقولون: هو الفلسفة الأولى، وهو العلم الكلي الناظر في الوجود ولواحقه، ويسميه متأخروهم العلم الإلهي، وزعم المعلم الأول لهم أنه غاية فلسفتهم ونهاية حكمتهم ـ فالحق فيه من المسائل قليل نزر وغالبه علم بأحكام ذهنية لا حقائق خارجية!!».
انظر: (مفاتيح العلوم) للخوارزمي ص٨٠، ٨١، و(التعريفات) ص١٥٦، و(كشاف اصطلاحات الفنون) ١/ ٤٧، ٤٨.

(١) العلم الطبيعي، ويسمى أيضاً بالعلم الأدنى أو الأسفل وهو علم ما يفتقر إلى المادة في الوجودين (الخارجي والذهني) إلى المادة، وموضوعه الأجسام الطبيعية من حيث السكون والحركة، ومن فروعه علم الطب، والأحياء والنجوم. انظر: (كشاف اصطلاحات الفنون) للتهانوي ١/ ٤٩، و(التعريفات) ص٥٦ للجورجاني.

(٢) أي الرب.

(٣) سبق التعريف به.

(٤) في (النهاية): الانقسام.

(٥) في (النهاية): إما أن تكون حاصلة أو لا تكون؛ وعلى هذا التقدير فتلك الانقسامات إما أن تكون متناهية أو لا تكون.

أقسام: أولها: أن[1] الانقسامات حاصلة، وتكون متناهية. وثانيها: أن تكون حاصلة، وتكون غير متناهية، وثالثها: أن لا تكون حاصلة، ولكن ما يمكن حصوله منها يكون متناهياً. ورابعها: أن لا تكون حاصلة ولكن ما يمكن حصوله منها يكون غير متناهٍ. قال: «والأول مذهب جمهور المتكلمين[2]. والثاني: هو مذهب النظام[3]، والثالث: هو مذهب بعض المتأخرين ـ وهذا

---

(١) في (النهاية): أن تكون.

(٢) المتكلمون: نسبة إلى علم الكلام وهو البحث في الأمور العقدية، والاستدلال عليها بالفلسفة، والمنطق، والعقل، وترك الكتاب والسنة، والمتكلمون هم الذين فضلوا هذا المسلك وجعلوه حجة لهم في جدالهم وتركوا منهج السلف، ويطلق عليهم أهل السنة أهل الأهواء والبدع. قال المؤلف رحمه الله: «الدين نوعان: أمور خبرية اعتقادية، وأمور طلبية عملية، فالأول كالعلم بالله وملائكته، وكتبه ورسله، واليوم الآخر، والأنبياء وأممهم، والجنة والنار. وهذا النوع من أصول الدين، يسمى العقد الأكبر ويسمى الجدال فيه بالعقل (كلاماً) والباحث فيه متكلم».

وقال المؤلف رحمه الله: «وليس المراد بذلك مطلق الكلام إنما هو فيمن يتكلم في الدين بغير طريقة المرسلين» (الفتاوى) ١١/ ٣٣٥، ٣٣٦، ١٢/ ٣٦٠، ٣٦١.

ولقد ذم المتكلمين أهل السنة قال الشافعي رحمه الله: «حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد والنعال ويطاف بهم في العشائر والقبائل، ويقال هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على علم الكلام».

انظر: (درء التعارض) ١/ ٢٣٢، و(منهاج السنة النبوية) ٢/ ٦١٠، و(شرح الطحاوية) ص٢٠، وانظر: (التعريفات) للجرجاني، ص١٨٥، و(مقدمة ابن خلدون) ص٣٦٢.

(٣) النظام: أبو إسحاق إبراهيم بن سيار النظام، بصري من المتكلمين أحد شيوخ المعتزلة، وهو شيخ الجاحظ، تكلم في القدر ومسائل عقدية كثيرة، وله مؤلفات كثيرة في ذلك، خالف فيها الكتاب والسنة، ولم يكن ممن انتفع بعلّمه، وكفّره جماعة، وقال بعضهم: كان النظام على دين البراهمة المنكرين للنبوة والبعث، =

الذي أشار إليه ـ هو الشهرستاني[1]، والرابع: وهو مذهب[2] الفلاسفة[3]»[4].

قال: فتلخص من هذا أن الخلاف بيننا وبين الفلاسفة في هذه المسألة يقع[5] في مقامين: **أحدهما**: أن الجسم مع كونه

= ويخفي ذلك. مات في خلافة المعتصم، أو الواثق سنة بضع وعشرين ومئتين.
انظر: (سير أعلام النبلاء) ١٠/ ٥٤١، ٥٤٢، و(الفهرست الملحق) (٢)، و(لسان الميزان) ١/ ٦٧.

(١) الشهرستاني: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني وهو على مذهب الأشعري، ولد سنة (٤٧٩هـ) وتوفي سنة (٥٤٨هـ) له مصنفات كثيرة منها في علم الكلام نهاية الإقدام في علم الكلام، والملل والنحل، وتلخيص الأقسام لمذاهب الأعلام. وغيرها.
انظر: (وفيات الأعيان) ٤/ ٢٧٣ـ٢٧٥، و(العبر) ٣/ ٧، و(شذرات الذهب) ٤/ ١٤٩. والشهرستاني ذكر هذه المسألة (في نهاية الإقدام) ص٦ وما بعدها.

(٢) في (النهاية): والرابع مذهب.

(٣) الفلاسفة: نسبة إلى الفلسفة وهي كلمة يونانية معناها (محبة الحكمة) أو علم حقائق الأشياء. ولها معنى آخر عند الصوفية وهو التشبه بالإله بحسب الطاقة البشرية. ومباحث الفلسفة تشمل الإلهيات، الطبيعيات، والمنطق، والفلك، والرياضيات.
وأهم آرائهم القول بقدم العالم، وإنكار النبوات، وإنكار البعث الجسماني. ومن أشهر من يسمى بفلاسفة الإسلام ابن سينا، وابن رشد، والفارابي وغيرهم. ومعلمهم الأول أرسطو.
انظر: (مفاتيح العلوم) ص٧٩، و(الملل والنحل) للشهرستاني ٢/ ٥٨، و(دائرة المعارف) فريد وجدي ٧/ ٤٠٤ـ٤٨١.

(٤) وقد ذكر هذا التقسيم التفتازاني (في شرح المقاصد) ٣/ ٢١، ٢٢.

(٥) في (النهاية): المسألة في مقامين.

قابلاً للانقسام[1] هل يعقل أن يكون واحداً؟ وثانيها[2]: أنه بتقدير أن يكون[3]: هل يعقل أنه يكون قابلاً للانقسامات الغير المتناهية؟ قال: «فنحن نتكلم في كل واحد من القسمين[4] ثم نذكر بعده شبه النفاة ونتكلم عليها».

قال: «والمعتمد في أن ما[5] يكون قابلاً للانقسام لابد أن يكون منقسماً هو أن وحدة الجسم إما أن يكون غير كونه جسماً، أو جزءاً داخلاً فيه، أو أمراً خارجاً عنه. فإن كان الأول أو الثاني لزم أن يكون تفريق الجسم إعداماً له، وذلك محال. وإن كان الثالث كانت الوحدة صفة قائمة بالجسم، والعرض لا يحدث في المحل[6]، ولا يحصل فيه إلا إذا كان المحل متعيناً متميزاً عن غيره، ولا يعقل من وحدته إلا تعينه في نفسه، وتميزه عن غيره، فيلزم أن يكون قيام الوحدة بالجسم متوقفاً على كون الجسم واحداً، ثم الكلام في تلك الوحدة كالكلام في الأول ويلزم التسلسل[7]، وهو محال. وبتقدير إمكانه فلابد أن

---

(١) في (النهاية): للانقسامات.

(٢) في (ط): وثانيهما.

(٣) في (النهاية): أنه بتقدير كونه واحداً.

(٤) في (النهاية): في المقامين.

(٥) في (ط): ما ساقطة.

(٦) أي أن العرض لا يقوم بنفسه بل لابد من جوهر يقوم فيه.

(٧) التسلسل: هو أن يستند وجود الممكن إلى علة مؤثرة فيه، وتستند العلة إلى علة أخرى مؤثرة فيها، وهكذا إلى ثالثة ورابعة دون نهاية. أي ترتيب أمور بعضها على بعض غير متناهية. والتسلسل أنواع أربعة:

=

ينتهي[1] إلى وحدة تقوم بالذات لا بتوسط وحدة أخرى، وإلا لم تكن الذات موصوفة بالوحدة[2] أصلاً، وذلك هو المطلوب»[3].

مناقشة الرازي فيما استدل به من نهايته

فهذا الدليل الذي ذكره على امتناع أن يكون شيء من الأجسام واحداً أو على امتناع أن يكون شيء من الموجودات واحداً. ومعلوم أن ذلك خلاف الكتاب والسنة وإجماع المسلمين؛ بل إجماع العقلاء، قال الله تعالى: ﴿وَإِن كَانَتۡ وَٰحِدَةٗ فَلَهَا ٱلنِّصۡفُۚ﴾ [النساء: ١١]. وقال: ﴿ذَرۡنِي وَمَنۡ خَلَقۡتُ وَحِيدٗا ۝١١﴾ [المدثر: ١١]. والقول بأن هذا واحد عن[4]

= التسلسل في الحوادث، التسلسل في العلل والمعلولات، التسلسل في النفوس البشرية، والتسلسل في الأجسام. على خلاف بين المتكلمين والحكماء في هذه الأقسام.

انظر: (التعريفات) ص٥٧، و(كشاف اصطلاحات الفنون) ١/ ٧٦٣، و(ضوابط المعرفة) للميداني ص٣٢٦.

(١) في (النهاية): أن ينتهي الأمر.

(٢) الوحدة: هي الصفة التي تطلق على الواحد بالعدد وتصور الواحد بديهي، ومعناه سلبي، وهو نفي الانقسام عنه من الجهة التي قيل له إنه واحد. ويقال الواحد بالعدد كبيت واحد وجسم واحد، ويطلق على الفرد من جهة ما هو جزء من كل، ويطلق الواحد على الأحد وهو الله حيث لا نظير له. انظر: المعجم الفلسفي لجميل صليبا ٢/ ٥٤٤.

والرازي أراد نفي أن يكون شيء من الأجسام واحداً لأن ذلك يؤدي إلى التسلسل حيث إن الجسم بزعمه ينقسم إلى انقسامات ما لا نهاية وكل قسم له وحدة خاصة.

(٣) انتهى كلام الرازي (من نهاية العقول) مخطوط لوحة ٢٣٧، ٢٣٨.

(٤) في (ط): من.

الإنسان الواحد، والحيوان الواحد، والشجرة الواحدة، والدرهم الواحد من أشهر الأمور عند العامة والخاصة، ومن[1] أعرف الأمور عند بني آدم، وهو من أوائل العلوم البديهية الحسية عندهم، وهو (علم العدد)[2] وأن الواحد نصف الاثنين.

فلو لم يكن في الأجسام ما يوصف بأنه واحد ـ والناس لم يشهدوا الأجسام ـ مع أن العلم بأن الواحد المطلق نصف الاثنين موقوف على أن الواحد في الخارج نصف الاثنين، إذ العلوم الكلية الذهنية مسبوقة بالعلوم المعينة الوجودية[3]، فلو لم يكن في الأجسام ما هو واحد امتنع حكم الذهن بأن الواحد/ نصف الاثنين. وهذا من أوائل العلوم البديهية التى يضرب بها المثل في النظر والمناظرة[4]، فيكون احتجاجه على أن الجسم لا يكون

٣٢٠/ب

---

(١) في (ط): الواو ساقطة.

(٢) علم العدد فرع من العلم الرياضي، ويطلق عليه الحساب، وهو نوعان: نظري ويبحث في خواص الأعداد ونسبة بعضها إلى بعض، وعملي ويبحث في طرق استخراج المجهولات.
والعدد هو الكمية المتألفة من الوحدات، أو هو الكثرة المركبة من الآحاد كما يطلق عليه الكم المنفصل.
انظر: (مفاتيح العلوم) ص١٠٨، و(التعريفات) ص١٤٨، و(كشاف اصطلاحات الفنون) ١/ ٤٨، و(ترتيب العلوم) للمرعشي ص١٨١، و(المعجم الفلسفي) ١/ ٤٧١ لجميل صليبا.

(٣) أي أنه لا يحصل تصور الشيء في الذهن قبل تصور وجوده في الخارج؛ لأنه لا يعلم ما لم يكن أن لو كان كيف يكون إلا الله سبحانه.

(٤) النظر والمناظرة: هو من النظر بالبصيرة، واصطلاحاً النظر بالبصيرة من الجانبين في النسبة بين الشيئين إظهاراً للصواب. وقد سبق.

واحداً في مقابلة ذلك، فيكون من أفسد حجج السوفسطائية[1] لقدحها في أظهر الأمور الحسية البديهية.

ثم يقال: هذه الحجة[2] تستلزم أن لا يكون الله واحداً، ولا يكون الجوهر الفرد واحداً إلا به. ثم يقال في وحدة ذلك مثل ما قلته في وحدة الجسم، وذلك يستلزم أن تكون الوحدة بالذات وبالجوهر الفرد متوقفاً على كونه واحداً. فالكلام في تلك الوحدة كالكلام في الأولى، وذلك يستلزم التسلسل، وهو محال.

مناقشة الرازي في نفيه وحدة الجسم وتناقضه في ذلك

وإذا كانت هذه الحجة تستلزم هذا الكفر فهي تستلزم أيضاً

---

(١) السوفسطائية: من السفسطة. وهي عدم إثبات حقائق لأشياء بالتمويه وهي قياس مركب من الوهميات، والغرض منه تغليط الخصم وإسكاته، ويطلق لفظ السوفسطائية على فرقة ينكرون الحسيات والبديهيات، وغيرها.
انظر: مفاتيح العلوم، ص/٢٦، ٩١، التعريفات ص/١١٨، كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٧٣٥، وذكر المؤلف ـ رحمه الله ـ «أن السفسطة كلمة معربة أصلها «سوفسقيا». وهي كلمة يونانية أي حكمة مموهة بالسفسطة أي الكلام الباطل المشبه بالحق». درء التعارض ٥/ ١٣٠.
كما ذكر أيضاً رحمه الله أن السفسطة أنواع:
الأول: المتجاهلة اللاأدرية الواقفة الذين يقولون لا ندري هل ثم حقيقة وعلم أم لا.
الثاني: قول أهل التكذيب والجحود والنفي الذين يجزمون بنفي بعض الحقائق والعلم بها.
الثالث: الذين يجعلون الحقائق تتبع العقائد.
الرابع: قول من يقول الحقائق موجودة لكن لا سبيل إلى العلم بها.
انظر: (الصفدية) ١/ ٨٧، ٩٨.

(٢) وهي قوله: «إن الجسم لا يكون واحداً..».

نقيض المطلوب، لأن المقصود بنفي وحدة الجسم إثبات تركيبه من الأجزاء المفردة، التي كل منها واحداً، فإذا نفيت وحدة الجوهر الفرد استلزمت إبطاله، وإذا بطل الجوهر الفرد امتنع كون الجسم مركباً من الجواهر المنفردة، فيلزم أن يكون واحداً. فصارت هذه الحجة المذكورة لنفي وحدة الجسم مستلزمة لوحدته، ونافية لوحدة الجوهر الفرد أيضاً، وكل هذا تناقض واعجب من هذا![1].

ثم من العجب قولك: بعد أن ثبت أن الوحدة تستلزم التسلسل، وهو محال. ثم قلت: « وبتقدير إمكانه فلابد وأن[2] ينتهي إلى وحدة تقوم بالذات لا بتوسط وحدة أخرى». وإذا كانت الوحدة مستلزمة للتسلسل المحال فكيف يكون تقدير إمكانه مبيناً لك جواز اتصاف شيء بالوحدة من غير توسط وحدة أخرى.

وكذلك من العجب قولك: «فلابد وأن ينتهي إلى وحدة تقوم بالذات لا بتوسط وحدة أخرى، وإلا لم تكن الذات موصوفة بالوحدة وهو المطلوب». فليس هذا هو المطلوب. لأن هذا الذي قدرته مع قولك إنه محال يفيد أن الذات توصف بالوحدة من غير أن تتوقف هذه الوحدة على وحدة أخرى للذات، وهذا لم ينازعك فيه أحد، ولا ينفي وحدة الجسم، فإن

---

(١) في (ط): (واعجب من هذا). ساقطة. وهي أمر للقارئ بالتعجب.

(٢) في (ط): أن.

وحدة الجسم ليست موقوفة على وحدة أخرى تقوم بالجسم. غاية ما في هذا الباب أن وحدة الجسم معها وحدات أخر، تقوم بالجوهر إذا أفردت. وهذه الوحدة ليست شرطاً في ثبوت الأولى، ولا هي سابقة عليها، ولا تلك متوقفة عليها، ولا هي وحدة الجسم التي وصفت بها الأولى. والتسلسل الذي ذكرته إنما يمنع أن تكون وحدة الشيء متوقفة على وحدة أخرى لذلك الشيء، وليس الأمر كذلك هنا، لكن مع وحدة الجسم وحدة كل موصوف بالوحدة من الأجسام والجواهر وغير ذلك، والموصوف بأنه واحد إذا كان مستلزماً إمكان أن ينقسم إلى ما يوصف بأنه واحد لم يكن وحدة موقوفة على وحدة أخرى تقوم به. فليتدبر اللبيب كيف ذكر الحجة التي مضمونها نفي كل وحدة في العالم وإحالتها، ثم أخذ ثبوت الوحدة مسلماً، وادعى أن ثبوت الوحدة بلا واسطة ينفي وحدة الجسم، وكلاهما عجب: نفي الوحدة مطلقاً، ودعوى أن الوحدة بلا واسطة وحدة أخرى تنفي وحدة الجسم.

ثم يقال عن هذه الشبهة الفاسدة الباردة تعين الواحد جسماً كان أو غيره، وتميزه عن غيره لا يخلو: إما أن تكون هي وحدته، أو لا تكون. فإن لم يكن هو وحدة الجسم[1] بطل قولك: لا نعقل من وحدته/ إلا تعينه في نفسه وتميزه عن غيره، فبطلت الحجة. وإن كان هو وحدته بطل قولك: لا تحصل فيه

١/٣٢١

(١) في (ل): الجسم عليها شطب. والسياق يقتضيها كما في (ط).

الوحدة إلا إذا كان متعيناً متميزاً عن غيره تعني قبل ذلك. وحينئذ فقد بطلت الحجة أيضاً، فسواء كانت الوحدة هي التعين والتميز، أو كانت غيره؛ لم يلزم أن يكون قيام الوحدة بالجسم متوقفاً على وحدة أخرى، وهذا ظاهر. وسواء كانت الوحدة أمراً[1] وجوديّاً أو عدمياً فليس المقصود هنا بسط الكلام على هذا.

وإنما الغرض من التنبيه على أن ما يستدل به على أن الجسم فيه انقسام وتركيب وكثرة، وأنه ليس بواحد، من أفسد الحجج، فإنه قد بنى على هذا الأصل الفاسد كثيراً من تجهمه[2] وتعطيله الذي جحد فيه حقيقة أسماء الله وصفاته، وما هو عليه في ذاته.

أما كون الجسم قابلاً للانقسامات التي لا تتناهى أو غير قابل فهذا ليس لنا فيه هنا غرض، وهو احتج على نفي ذلك بالحركة[3] وأنها موجودة في الحاضر، وإلا لم تكن موجودة في

---

(١) في (ل)، (ط): أموراً. ورجحت أن الصواب ما أثبته. وقد علق عليها الناسخ بكلمة (كذا) إشارة إلى أنها غير مطابقة.

(٢) نسبة إلى الجهمية في عقائدهم الفاسدة في نفي حقائق أسماء الله وصفاته وما هو عليه في ذاته.

(٣) الحركة: هي انتقال الجسم من مكان إلى مكان آخر أو انتقال أجزائه كما في حركة الرحى. وهناك حركة كمية، وكيفية وأينية، وغير ذلك، فالمراد بها الانتقال من وضع إلى غيره. ولها صفات وأنواع متعددة: حركة عرضية، وحركة قسرية، ولا إرادية، وغير ذلك وهي في مقابل السكون الذي هو عدم الحركة.
انظر: (التعريفات) للجرجاني ٨٤،٨٥، و(كشاف اصطلاحات الفنون) للتهانوي ١/ ٣٦٩ ـ ٣٧٩، وانظر: (درء التعارض) ١/ ١٠٩. وسيأتي مبحث الحركة =

الماضي والمستقبل، وأن وجودها الحاضر لا ينقسم وإلا لكان الحاضر ماضياً ومستقبلاً، وإذا لم تنقسم الحركة إلى غير نهاية لم تنقسم المسافة التي تكون الحركة عليها، فلا يكون في الجسم الذي هو مسافة انقسام لا يتناهى[1].

تعقيب المؤلف على ما نقله عن الرازي في جوابه عن المعارضات في وحدة الجسم وانقسامه

وعارض ذلك بعشرة أوجه[2]: مثل تميز اليمين عن الشمال، وانقسام الجزء الموضوع على جزأين[3]، وغير ذلك من الوجوه. ثم قال في الجواب: وأما المعارضات التي ذكروها فاعلم أنا نميل[4] إلى التوقف في هذه المسألة بسبب تعارض الأدلة؛ فإن إمام الحرمين[5] صرح في كتاب «التلخيص في

= وإطلاقها على الله. وانظر في معنى الحركة والاختلاف فى معناها عند المسلمين وأهل الملل والفلاسفة ما أطال فيه المؤلف رحمه الله (في شرح حديث النزول) (الفتاوى) ٥/ ٥٦٥ ـ ٥٧٧.

(١) هذا معنى كلام الرازي في امتناع كون الجسم قابلاً للانقسامات التي لا تتناهى. انظر: (نهاية العقول) لوحة ٢٣٨/ أ.

(٢) ذكر هذه الوجوه العشرة (في نهاية العقول) لوحة ٢٣٨، ٢٣٩.

(٣) هما الوجه الثالث، والوجه السابع (في النهاية).

(٤) في (النهاية): فاعلم أن من العلماء من مال إلى التوقف.

(٥) هو أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، الفقيه الشافعي أحد أئمة الأشاعرة الأعلام، اشتهر بلقبه إمام الحرمين لأنه جاور بمكة أربعة أعوام، له مصنفات عديدة في الفقه وأصوله، وأشهر مؤلفاته في علم الكلام على عقيدة الأشاعرة، فقد كان أحد أساطينهم. من أهم مؤلفاته: الإرشاد إلى قواطع الأدلة، الشامل في أصول الدين، مع الأدلة، العقيدة النظامية، وله في أصول الفقه البرهان والورقات وغير ذلك، توفي سنة (٤٧٨هـ). انظر: (وفيات الأعيان) ٣/ ١٦٧، و(العبر) ٢/ ٣٣٩، و(شذرات الذهب) ٣/ ٣٥٨.

أصول الفقه»[١] أن هذه المسألة من محارات العقول[٢]، وأبو الحسين البصري[٣] وهو أحذق المعتزلة توقف فيها، فنحن أيضاً نختار الوقف، فإذن لا حاجة[٤] إلى الجواب»[٥]، فهذا قوله[٦]

---

(١) هذا الكتاب من مؤلفات أبى المعالي الجوينى ذكره في كتابه الشامل في أصول الدين، عند ذكره مسألة الاجتهاد ١/ ١٦. وهو مفقود بهذا الاسم، وله مصنفات عديدة في أصول الفقه ربما يكون أحدها باسم آخر مثل: البرهان في أصول الفقه، والورقات، والإرشاد في أصول الفقه، والأصول الكبير، والأصول الصغير، والمقنع في أصول الفقه. . . إلخ.
انظر: (وفيات الأعيان) ٣/ ١٦٨، و(معجم المؤلفين) ٦/ ١٨٤، وانظر مقدمة تحقيق (لمع الأدلة) تحقيق د. فوقية حسين، ص ٤٦. ومقدمة تحقيق (البرهان في أصول الفقه) د. عبد العظيم الديب ١/ ٥٣.

(٢) ذكر الجويني (في كتاب البرهان في أصول الفقه) ١/ ١٣٧ ـ ١٤٠ قال: فصل يشتمل على مقدار من مدارك العقول تمس الحاجة إليه في مسائل الأصول».
فنقول: لا يجول العقل في كل شيء بل يقف في أشياء، وينفذ في أشياء.
ثم قال إن كل ما يتجه فيه تقسيم مضبوط وينقدح تعيين أحدهما فهو الذي يتطرق العقل إليه، وما لا ينضبط فيه التقسيم أو ينضبط ولا يهتدي العقل مع الفكر الطويل إلى تعيين أحدهما فهو من محارات العقل». ا. هـ.

(٣) أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المتكلم من شيوخ متأخري المعتزلة وأئمتهم، له حلقات كبيرة ببغداد يقرئ فيها الاعتزال، وله مصنفات كثيرة في أصول الفقه منها (المعتمد) وهو كتاب كبير ومنه أخذ الرازي كتاب (المحصول) وفي العقائد كتاب شرح الأصول الخمسة، وكتاب الإمامة وغيرها. توفي سنة (٤٣٦هـ).
انظر: (وفيات الأعيان) ٤/ ٢٧١، و(البداية والنهاية) ١٢/ ٥٣، و(العبر) ٢/ ٢٧٣.

(٤) في (النهاية): فلا حاجة بنا.

(٥) انتهى كلام الرازى (من نهاية العقول) لوحة ٢٤٠/ أ.

(٦) في (ل) و (ط): ونقوله. ورجحت أن الصواب ما ثبت.

في الانقسام الممكن هو متوقف فيه. وقوله: «ونقول[1] في نفي وحدة الجسم وثبوت الانقسام الحاصل». قد ظهر فساده لكل أحد.

وإذا كان الأمر كذلك فقوله: «لو كان على العرش لكان منقسماً مركباً، أو لو كان جسماً لكان منقسماً مركباً، أو لو كان العرش لكان عظيماً، ولكان منقسماً مركباً إلى الأجزاء»: قد تبين فساده. وظهر أن قوله: «إذا كان عظيماً فلابد أن يكون أحد جانبيه غير الآخر، ويكون على هذا التقدير ذات الله مركبة من الأجزاء»[2]: كلام باطل لم يقرر تركيباً موجوداً في الأجسام المشاهدة، ولا أن فيها أجزاءً موجودة، بل ادعى فيها ما يضحك عليه الصبيان.

وأما قبولها[3] للتجزئة إلى غير غاية فقد توقف فيه. فأكثر ما يبقى معه أن الجسم وإن كان واحداً لكنه يقبل التجزئة إلى حد

---

(١) في (ط): ونقول وقوله.

(٢) انظر: (الأساس) ص٣٠ ـ ٣١، ٦٢ ـ ٦٣.

انظر: (نهاية العقول) لوحة ١٧٨، والرازي لا يصرح بعبارة: «لو كان على العرش» وإنما يقول: «لو كان متحيزاً» وفي هذا شيء من الإبهام.

قال (في النهاية) المسلك الثاني: «لو كان الباري تعالى متحيزاً لكان منقسماً».

وقال (فى الأساس) الفصل الرابع في إقامة البراهين على أنه تعالى ليس مختصاً بحيز وجهة، بمعنى: أنه يصح أن يشار إليه بالحس بأنه هنا أو هناك. وهو معنى: أنه لو كان على العرش بجهة العلو.

(٣) أي: الأجسام.

محدود، وهذا قول الشهرستاني[١] مع أنه يستخف بهذا القول أحياناً، وقد اضطر إلى موافقته، لكن هذا أكثر ما فيه أنه يمكن في الجسم من حيث الجملة أن ينقسم بمعنى أن ذات الجسم من حيث هو جسم لا تكون مانعة من الانقسام، وهذا حق، فإن من الأجسام ما ينقسم حقيقة، فلو كان حقيقة الجسم مانعة من الانقسام لم يصح الانقسام على شيء من الأجسام، لكن هذا لا يثبت له قبول كل جسم للانقسام/ فضلاً أن يكون العلي العظيم الكبير المتعال الذي هو على عرشه العظيم مركباً من الأجزاء كما ادعاه. فإنه إذا كان الجسم واحداً وقبول القسمة لم يثبت إلا لبعض الأجسام لم يلزم أن يكون رب العالمين منقسماً ولا قابلاً للقسمة، فلا يكون مركباً من الأجزاء: لا الأجزاء الموجودة ولا الأجزاء المقدرة الممكنة. ثم إذا كانوا[٢] في الأجسام المشهودة قد اضطربوا أو تحيروا في تركيبها وانقسامها وعدوا ذلك من محارات العقول، كيف يصح منهم الحكم على رب العالمين بمثل هذه الأمور نفياً وإثباتاً. وهذا بيِّنٌ، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

٣٢١/ب

---

(١) ذكر الشهرستاني فى كتاب (نهاية الأقدام في علم الكلام) ص٢٣، ١١٣ «أن وجود جسم لا تتناهى ذاته مستحيل».
وذكر الأيجي (في المواقف) ص١٨٦، الاختلافَ فى الجسم البسيط الذي يقبل القسمة، وأن التجزئة له بالفعل أولاً، وانقساماته متناهية أوغير متناهية على أقوال أربعة. الثالث منها للشهرستاني «أن الجسم متجزئ بالقوى ومتناهٍ».

(٢) في (ل) و (ط): كان.

مناقشة الرازي في شبهته أن الرب إذا تميز شيء منه لزم أن فيه أجزاء وأبعاضاً

الوجه السادس: أن يقال: هب أنه يلزم أن يكون فيه أجزاء وأبعاض، بمعنى أن فيه ما يميز منه شيء عن شيء، كما أن الفلك يتميز منه شيء من شيء وجانب من جانب، وهذا هو المعني بالتركيب من الأجزاء. فهذا يكون بمنزلة الصفات القائمة من العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر وسائر الصفات.

فقولك في تلك الأمور التي سميتها أجزاءً: «إما أن تكون متماثلة أو مختلفة[1]»[2]. فيقال لك مثله في الصفات التي سمتها نفاة الصفات كابن سينا[3] وغيره أجزاءً، ويقولون: واجب الوجود ليس فيه أجزاء: لا أجزاء حد، ولا أجزاء كم. وإن كانت

---

(١) في (ل): أو متخيلة، والتصويب من (الأساس).

(٢) انظر: (الأساس) ص٧٧.

(٣) هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا، الملقب بالشيخ الرئيس الفيلسوف المشهور، قال ابن حجر: «ما أعلمه روى شيئاً من العلم ولو روى لما حلت الرواية عنه، لأنه فلسفي النحلة، ضال، لا رضي الله عنه». وهو طبيب وشاعر له مؤلفات في الطب والفلسفة أشهرها القانون في الطب، والشفا، وتقاسيم الحكمة وغيرها. ذو اعتقاد فاسد. قال ابن أبي الحموي الفقيه الشافعي: «اتفق العلماء على أن ابن سينا كان يقول بقدم العالم ونفي المعاد الجسماني، ولا ينكر المعاد النفساني. ونقل عنه أنه قال إن الله لا يعلم الجزئيات بعلم جزئي بل بعلم كلي، فقطع علماء زمانه ومن بعدهم من الأئمة ممن يعتبر قولهم أصولا وفروعاً بكفره».
كانت ولادته سنة (٣٧٠هـ) ومات سنة (٤٢٨هـ). انظر: كتاب (أخبار العلماء بأخبار الحكماء) للقفطي، ص٢٦٨.
انظر: (لسان الميزان) ٢/ ٢٩١،و(وفيات الأعيان)٢/ ١٥٧، و(العبر) ٢/ ٢٥٨، و(شذرات الذهب) ٣/ ٢٣٤، وانظر كلام المؤلف عليه (في الفتاوى) ٩/ ١٣٣ ـ ١٣٨، و(درء التعارض) ٥/ ١٠.

هذه تسمية باطلة كما قد[١] قررناه في غير هذا الموضع[٢]، فتسميته أيضاً تشبهاً[٣] كما قد قررناه، والنزاع هنا ليس في اللفظ، بل في المعنى.

فيقال لك في تلك الصفات: إن كانت متماثلة وجب أن تقوم كل صفة مقام الأخرى: فيقوم العلم مقام القدرة، والحياة مقام الكلام. وهذا باطل. وإن كانت مختلفة فكل صفة تشارك الأخرى في كونها صفة وتفارقها في خصوصيتها، وما به الاشتراك غير ما به الافتراق، فتكون كل صفة مركبة من جزأين: جزء به الاشتراك، وجزء به الامتياز، ثم كل واحد من ذينك الجزأين يشارك غيره في جزء ويفارقه في جزء، وهلم جرا. فالقول في تركب كل مركب من جزأين، وتركب كل جزء من جزأين، يعم ما يقال: إنه مركب تركيب المقدار والكم، وما هو مركب تركيب الصفة والكيفية[٤]: فإن أوجب أحد التركيبين

---

(١) في (ط): كما قررنا.

(٢) هذا قول ابن سينا (فى رسالته الأضحوية) ص ٤٤. وقد رد عليه المؤلف (في درء التعارض) ٥/ ٥٠ ـ ٨٧.

(٣) في (ط): تشبيهاً.

(٤) المقدار والكم: المقدار في اللغة وهو الكمية. واصطلاحاً هو الكمية المتصلة التي تتناول الجسم والخط والسطح. كما أن الكم يكون منفصلاً وهو (العدد) وهما يعني واحد.
وكذلك الصفة الكيفية، فالصفة العلامة اللازمة لذات الموصوف الذي يعرف بها. والكيفية هي الحالة المستقرة في الجسم ولا هي من الجسم ولا خارجة عنه ولا واقعة فى أجزائه مثل السواد، البياض، التربيع لسطح، الاستقامة لخط.

=

الانحلال إلى ما لا تركيب[1] فيه أوجبه الآخر، وإلا فلا.

وحينئذ فيعارض ما ذكرته في تركيب المقدار مثله سواء: فيقال لك: إن لم يوجب التركيب الانحلال إلى ما لا تركب[2] فيه لم يجب ذلك في الموضعين، فبطلت الحجة، وإن أوجب ذلك بانحلال المقدار إلى جزء لا تركب فيه، فانحلال الصفة إلى جزء هو صفة لا تركب فيها.

وإذا قيل في أجزاء المقدار إنها متماثلة، وإلا كانت مركبة، قيل في أجزاء الكيفية إنها متماثلة وإلا كانت مركبة. وإذا قيل إن تماثلها يوجب أن يجوز على كل واحد ما يجوز على الآخر. قيل: إن تماثل تلك يوجب أن يجوز على كل واحد ما يجوز على الآخر/ وحينئذ فيجب أن يوصف العلم بما توصف به[3] القدرة، وتوصف الحياة بما يوصف به الكلام، ويسد كل منهما مسد الآخر، وهذا مع أنه محال فذلك يستلزم جواز الاكتفاء بصفة عن سائر الصفات، وذلك يستلزم عدم وجوب هذه الصفات للذات، وهذا أبلغ مما ألزمه في المقدار من جواز انحلال الذات وتفرقها، فإن عدم كيفيات الموجود أو الجسم أبلغ في عدمه

٣٢٢/أ

= انظر: بتصرف (الملل والنحل) للشهرستاني ٢/ ١٧٠، و(التعريفات) للجرجاني، ص١٣٣، ١٨٨.

(١) في (ط): إلى ما تركب.

(٢) في (ط): إلى ما تركب.

(٣) به: زيادة من (ط).

وتلاشيه[١] من تفرق أجزائه، ولهذا كثير من الأجسام يفترق[٢] ثم يجتمع، كما يتفرق الماء ثم يجتمع، وأما إذا بطلت كيفيته مثل بطلان المائية والنارية، فإنه يكون فاسداً مستحيلاً.

وهذا وإن كان إلزاماً لمن يثبت الصفات فهو لازم لكل أحد أيضاً، فإنه لابد من[٣] إثبات وجود ووجوب ونحو ذلك، أي معنى أثبت جعل فيه نظير هذا التركيب. وهذا لازم لابن سينا ونحوه من الملاحدة[٤] أيضاً، فإنه يقال في الوجود والوجوب: إن الموجود يشارك غيره من الموجودات في مسمى الوجود ويفارقها في خصوصه، والوجوب بالذات يشارك الوجوب بالغير في مسمى الوجوب ويفارقه في كونه بالذات. وكذلك يقال في العاقل والمعقول والعقل[٥]، والعناية، وكونه فاعلاً، أو مبدأ أو

---

(١) تلاشيه: هو الفناء. لاشاه الله: أي أفناه وهو الاضمحلال. قال في اللسان: لشا فلان أي خس بعد رفعه.
انظر: (لسان العرب) ١٥/ ٢٤٦ مادة (لشا)، و(المعجم الوسيط) ٢/ ٨٢٥ مادة: (لشا).

(٢) في (ط): يفرق.

(٣) في (ط): في.

(٤) الملاحدة لفظ عام يطلق على من ألحد في شرع الله وفي أسمائه وصفاته؛ وقال تعالى ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾ [الأعراف: ١٨٠]. وابن سينا سبق قول المؤلف أنه من نفاة الصفات، لأنهم سموها أجزاءً، وقالوا: واجب الوجود ليس فيه أجزاء.

(٥) هذه من عبارات الفلاسفة والمتكلمين، قال المؤلف (في درء التعارض): «وإذا أمكن المتفلسف أن يقول: هو موجود وعاقل ومعقول وعقل، وعاشق ومعشوق وعشق، ولذيذ وملتذ ولذة وهذا كله شيء واحد، وهذه الصفة هي الأخرى، =

علة[1] أو غير ذلك، إذ لابد لكل من أثبت موجوداً من أن يثبت وجوداً واجباً، ويلزمه فيه هذه اللوازم. وقد بينا هذا فيما تقدم.

ابن سينا وأبوه من الملاحدة

وابن سينا كان من الملاحدة، وكان أبوه[2] من دعاتهم،

= والصفة هي الموصوف..» ١/ ١٠٠.

(١) وهذه العبارات مما خاض بها المتكلمون والفلاسفة وسموا الكلام فيها بالإلهيات فمثلا نقل الشهرستاني عن ابن سينا قوله: يجب أن نحصر المسائل التي تختص بهذا العلم (الإلهيات) في عشر مسائل: فذكر هذه المسائل منها..
المسألة الثالثة في أقسام العلل.. المبدأ والعلة يقال لكل ما يكون قد استتم له وجوده في نفسه ثم حصل منه وجود شيء آخر.
المسألة السابعة: في أن واجب الوجود عقل وعاقل، ومعقول.
المسألة التاسعة: في العناية الأزلية. انظر: (الملل والنحل) ٢/ ١٧٣ ـ ١٩٤.
وذكر هذه العبارات عن الفلاسفة ابن السيد البطليوسي الأندلسي في كتابه (الحدائق) في المطالب العليا الفلسفية العويصة، ص ١١٤.
قال: «ومن ذلك قولهم: إن العاقل والعقل والمعقول منه شيء واحد وكذلك العالم والعلم والمعلوم شيء واحد..».
وقال الرازي فى معنى العناية ونقله عن ابن سينا «العناية: هي كون الأول عالماً لذاته بما عليه الوجود في نظام الخبر وعلة لذاته للخبر والكمال بحسب الإمكان وراضياً به على النحو المذكور، فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان فيفيض على أتم تأدية إلى النظام بحسب الإمكان».
انظر: (المباحث المشرقية) للرازي ٢/ ٥١٦، وكتاب (النجاة) لابن سينا، ص ٣٢٠.

(٢) هو عبد الله بن الحسن بن سينا، كان كاتباً من دعاة الإسماعيلية، قال ابن سينا: كان أبي ممن آخى داعي المصريين، ويقول: أنا وأبي من أهل دعوة الحاكم ـ وهو العبيدي الذي ادعى الألوهية ـ ويقول أيضاً: كان أبي من أهل دعوتهم ـ أي القرامطة ـ ولذلك قرأت كتب الفلاسفة.
انظر: (سير أعلام النبلاء) ١٧/ ٥٣١، وكتاب (أخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطي) ص ٦٢٩، و(بغية المرتاد) للمؤلف، ص١٨٣، و(إغاثة اللهفان) لابن =

وذكر هو[1] أنه بسبب ذلك اشتغل فيما اشتغل به من علوم الفلاسفة الصابئة الأوائل، فإن أصول الملاحدة مبنية على ما أخذوه من هؤلاء الصابئة وما أخذوه من المجوس. وهؤلاء الصابئة المبتدعون يقولون: إن العالم متولد عن الله[2]، والمجوس يجعلون له شريكاً في خلقه[3]. فالطائفتان كما قال تعالى: ﴿وَجَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلْجِنَّ وَخَلَقَهُمْۖ وَخَرَقُواْ لَهُۥ بَنِينَ وَبَنَٰتِۭ بِغَيْرِ عِلْمٍۚ﴾ [الأنعام: ١٠٠] ﴿وَقُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ﴾ [الإسراء: ١١١]، وهو الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد، فإن المجوس تجعل إبليس وهو أصل الظلمة هو شريك النور في التخليق، فيجعلون الجن شركاءه. وليس هذا موضع بسط ذلك، ولكن ننبه على أن كتاب الله لما كان دعوة لجميع الخلق ففيه تفصيل كل شيء، وهو

= القيم ٢/ ٢٦٢.

(١) في (ط): هو ساقطة.

(٢) الصابئة يقولون: إن العقول، أو العقول والنفوس هي ملائكة متولدة عن الله انظر: (درء التعارض) ١/ ٢٦.
صرح ابن سينا في رسالته (في معنى الزيادة وكيفية تأثيرها) بأن الجواهر الثمانية المفارقة من المواد هي الملائكة المسماة عند الحكماء بالعقول الفعالة. انظر: ص٤٥ ـ ٤٦ من مجموع رسائل ابن سينا، نشر مكتبة المثنى ببغداد.

(٣) المجوس سبق تعريفهم ص٥٧ وهم الذين اختصوا بالتثنية حيث أثبتوا أصلين اثنين مدبرين قديمين يقتسمان الخير والشر، والنفع والضر، والصلاح والفساد، يسمون أحدهما (النور) والآخر (الظلمة). واختلفوا في أقدمية أحدهما وهم طوائف كثيرة. انظر: (الملل والنحل) للشهرستاني ١/ ٢٣٢، و(اعتقادات فرق المسلمين والمشركين) للرازي، ص ٨٦.

الحاكم بين جميع الناس فيما اختلفوا فيه.

ولهذا أراد النصير الطوسي[1] ونحوه من ملاحدة المسلمين واليهود على أن يضعوا للدولة الكافرة المشركة الجاهلة دولة «هـولاكو»[2] عقيدة، واتفقوا على أن تكون عقيدة ابن سينا، ولهذا كانت الملاحدة تميل إلى هؤلاء المشركين كثيراً، وكان ملكهم «هولاكو» يقرب الملاحدة ويستعين بهم على المسلمين، لما عرف مباينتهم في الباطل للإسلام وأهله، مع منافقتهم لهم

---

(١) هو محمد بن محمد بن الحسن نصير الدين الطوسي، فيلسوف منجم رافضي ملحد، ولد سنة (٥٩٧هـ) وهلك سنة (٦٧٢هـ) كان وزيراً لهولاكو، وله كتب في الفلسفة والنجوم. قال ابن القيم رحمه الله: «ولما انتهت النوبة الى نصير الشرك والكفر الملحد وزير الملاحدة، النصير الطوسي، وزير هولاكو، شفى نفسه من أتباع الرسول وأهل دينه، فعرضهم على السيف حتى شفى إخوانه من الملاحدة واشتفى هو، فقتل الخليفة، والقضاة، والفقهاء والمحدثين. واستبقى الفلاسفة والمنجمين والطبائعيين والسحرة... ونقل أوقاف المسلمين إليهم، ونصر في كتبه قدم العالم وبطلان المعاد. وإنكار الصفات، ورام جعل إشارات إمام الملحدين ابن سينا مكان القرآن، فلم يقدر على ذلك فقال: هي قرآن الخواص، وذلك قرآن العوام، ورام تغيير الصلاة، وجعلها صلاتين، فلم يتم له الأمر، وتعلم السحر فكان ساحراً يعبد الأصنام.

انظر: (إغاثة اللهفان) ٢/ ٢٦٣، و(العبر) ٣/ ٣٢٦، و(البداية والنهاية) ١٣/ ٢٨٣، ٢١٤، و(شذرات الذهب) ٥/ ٣٣٩، و(الأعلام) ٧/ ٣٠، ٣١.

(٢) هولاكو خان بن تولي خان بن جنكيزخان ملك التتار بن ملك التتار وهو والد ملوكهم وقد كان ملكاً جباراً فاجراً، قتل من المسلمين شرقاً وغرباً ما لا يعلم عدده إلا الله، وقتل الخليفة العباسي ومن معه من العلماء والفقهاء، دخل بغداد وأفسدها ونهب أموالها. وكان ذلك سنة (٦٥٦هـ) كان هلاكه سنة (٦٦٤هـ) وقيل (٦٦٣هـ). انظر: (البداية والنهاية) ١٣/ ٢١٤، ٢٦٢.

في الظاهر.

الوجه السابع: الرد على الرازي في قوله إن ذات الرب مركبة من أجزاء ٣٢٢/ب

الوجه السابع: قوله: «إن تلك الأجزاء إما أن تكون متماثلة الماهية أو مختلفة الماهية»[١]. يقال: قد تبين أن ما ذكرته لا يستلزم/ أن تكون هنا أجزاء موجودة وغاية ما يلزم ما ذكرته تمييز شيء عن شيء وجانب عن جانب، والذى يكون كذلك يقال في صفاته ما يقال فيه. فإذا قيل إنه مع أنه واحد فهو ذو أبعاض يتميز منه شيء من شيء، فكذلك يقال في صفاته القائمة به وفي حيزه وفيما يلاقيه. ففي الجملة متى فرض تميز شيء منه عن شيء وقيل: إن ذلك أبعاض، ولكل بعض خاصة تميز بها، ثم يقال: وسواء كان هناك أجزاء وأبعاض موجودة يتميز بعضها عن بعض أو لم يكن.

فإذا قيل: كل بعض إما أن يماثل الآخر أو لا يماثله. قيل: إن أردت بالمماثلة أن يقوم مقامه فيما يختص بعينه، فلا يكون في العالم شيئان متماثلان. وإن أردت بالتماثل أن يقوم مقامه فيما يكون لنوعه لا لعينه. قال لك المنازع: إنها متماثلة. وإذا قال ذلك لم يجز أن تقول: «فيصح أن يكون الملاقي مباعداً، والمباعد ملاقياً»[٢]، لأن ذلك الملاقي من صفات عينه مجاورته

---

(١) انظر: (الأساس) ص٧٧.

(٢) وهو قوله (في الأساس) ص٧٧: «فعلى هذا يلزم القطع بأنه يصح على المتلاقيين أن يصيرا متباعدين، وعلى المتباعدين أن يصيرا متلاقيين».

لما جاوره[1] وحيزه المعين، وتلك الصفة لا يقوم فيها غيره مقامه وإن كان مثله كما تقدم، فلا يلزم من كونهما متماثلين أن يصير الملاقي مباعداً والمباعد ملاقياً.

وقولنا: المثلان يصح على كل منهما ما صح على الآخر. إنما هو فيما ليس من[2] خصائص العين. والملاقاة والمباعدة من خصائص العين، فإن الملاقي إذا صار مباعداً خرج عن حيزه المعين، وعن أن يكون ملاقياً لما كان ملاقياً له، ووجب أن يصير ملاقياً لغيره. وكذلك المباعد. وحينئذ فتختلف صفات عينه بالتفريق، فلا يكون ذلك لازماً لكونهما مثلين، فلا يلزم من التماثل ذلك.

قول الرازي في أجزاء ذات الرب إما أن تكون جواهر منفردة أو أجزاء مركبة

الوجه الثامن: أن يقال: هذه التي سميتها أجزاءً سواء كانت أجزاءً مقدرة أو هي متميزة تميزاً حقيقيّاً لا يخلو إما أن تريد بكل واحد منها الجزء الذي لا يتجزأ، وهو[3] الجوهر الفرد، أو ما هو أكبر من ذلك. فإن أردت بالأجزاء الجواهر المنفردة، وقد قلت إما أن تكون متماثلة الماهية أو مختلفة، فيقال لك: هب أنها مختلفة في الماهية، ما الذى يلزم قولك: «والقسم الثاني وهو أن يقال: إن تلك الأجزاء مختلفة في الماهية، فنقول: كل جسم مركب من أجزاء مختلفة الماهية فلابد وأن ينتهي تحليل

---

(١) في (ل) و (ط): مجاورته. ورجحت أن الصواب ما ثبت.

(٢) في (ط): في.

(٣) في (ل)، (ط): أو هو، ورجحت حذف الألف.

تركيبه إلى أجزاء، ويكون كل واحد منها مبرءاً عن هذا التركيب»[١]. يقال لك[٢]: هذا باطل على هذا التقدير، لأن كل واحد من تلك الأجزاء المختلفة الماهية إذا كان جزءاً لا ينقسم وهو الجوهر الفرد امتنع حينئذ أن يكون مركباً: وأن يتحلل إلى أجزاء أخر، فإنه لا تركيب فيه بحال. أكثر ما يمكنك أن تقول فيه ما قلته في الأجزاء التي يتحلل إليها من لزوم مماسته بيمينه شيئاً وبيساره شيئاً آخر، لكن يقال لك: هذا أولاً باطل في الجزء الذي لا ينقسم.

وقولك: «لكن يمينه مثل يساره، وإلا لكان هو نفسه مركباً وقد فرضناه غير مركب». كلام متناقض ينقض بعضه بعضاً، فإنه إذا كان له يمين ويسار كان مركباً.

١/٣٢٣ وقولك: يمينه مثل يساره، والمثلان غيران يقتضي[٣]/ أن فيه غيرين وهذا تركيب أيضاً، وتماثل جانبيه لا يخرجه عن أن يكون مركباً. فقولك: وقد فرضناه غير مركب تناقض.

وكذلك قولك ودعواك: «أنه تماثل يمينه يساره[٤]، وإلا[٥] لكان هو نفسه مركباً». يقتضي أنه مع تماثل جانبيه يكون غير

---

(١) انظر: (الأساس) ص٧٧، وانظر: (الأساس) طبعة الحلبي، ص٥٩، ٦٠. والطبعة التي اعتمدتها ساقط منها بعض هذا الكلام.

(٢) في (ط): لك ساقطة.

(٣) في (ط): يقضي.

(٤) في (ل): أنه لا تماثل يمينه ويساره. والتصويب من: (الأساس) و (ط).

(٥) في (ل): وإلا ساقطة.

مركب، ومع عدم تماثلهما يكون مركباً، وليس الأمر كذلك بلا نزاع.

وأيضاً فإنه على هذا التقدير الأجزاء مختلفة في الحقيقة، وإذا كانت مختلفة في الحقيقة لم يلزم أن يجوز على كل واحد منها ما جاز على الآخر، بل يمتنع تساويهما فيما يجب ويجوز ويمتنع، فلو وجب أن يقوم كل منهما مقام الآخر لكانت متماثلة. والتقدير أنها مختلفة: هذا تناقض، فعلم أنه يمتنع مع كون الأجزاء غير منقسمة وهي مختلفة في الحقيقة أن يقوم بعضها مقام البعض، وحينئذ فيبطل لزوم تفرقها.

بل يقال: إذا كان تفرقها يوجب قيام بعضها مقام بعض امتنع تفرقها مع كونها مختلفة، لأن الحقائق المختلفة يمتنع أن يقوم بعضها مقام بعض. هذا إن أراد بالأجزاء الجواهر المنفردة، وهو المفهوم من إطلاق[1] [تفرقها][2]. وإن أراد بالأجزاء الأجزاء الكبار قيل:

يقال للرازي: وعلى تقدير أن ذات الرب مركبة...

الوجه التاسع: وهو أن المعنى أنه[3] مركب من أجزاء كبار بحيث يلزم إذا كانت مختلفة أن يكون الجزء منها ينحل إلى أجزاء لا تنقسم، وقد قلت: إما أن تكون متماثلة أو مختلفة: فيقال لك: نقدر أنها متماثلة، وهي وإن كانت متماثلة في الصفة

---

(١) في (ط): من إطلاقه.

(٢) بياض بمقدار كلمة ولعلها «تفرقها» فيكون سياق الكلام «وهو المفهوم من إطلاق تفرقها».

(٣) وهو الرب سبحانه.

فلها قدر في نفسها ليست أجزاء منفردة إذ التقدير كذلك. وإذا كانت كذلك لم يلزم أن يكون الطرف منها وسطاً، لأن الطرف يكون غير منقسم، وغير المنقسم لا يسد مسد الجزء الكبير الذي قد ينقسم، وإذا لم يكن كذلك لم يلزم جواز تباعد المتلاقيين وتلاقي المتباعدين، لتباين مقاديرهما وأشكالهما، وأن الذي يقوم مقام غيره لابد أن يكون مساوياً له في الصفة والقدر جميعاً، لاسيما وعلى هذا التقدير فيمكن أن يكون بعضها أكبر من بعض، لأنه أكثر ما يلزم أن يكون كل جزء منها يمكن انقسامه ليصح الحكم عليها بالتحليل إلى الذي لا ينقسم حتى يتوجه كلامه في القسم الثانى[1]. وإذا لم يجب إلا ذلك لم يلزم تساويها في المقدار، وإذا لم يلزم تساويها في المقدار لم يجب أن يقوم بعضها مقام بعض، فلا يلزم جواز التفرق والانحلال. فحاصله أن هذه الأجزاء إن قدرها منقسمة جاز اختلاف مقاديرها وأحكامها، فلم يلزم قيام بعضها مقام بعض، وعلى التقديرين يبطل ما ذكره من لزوم التفرق والانحلال.

الله لا يجوز عليه العدم ولا تفارقه صفاته الذاتية بخلاف المخلوق

الوجه العاشر: أن يقال: الذات التي هي واجبة الوجود بنفسها، وصفاتها لازمة لها لا يجوز أن توصف بما توصف به الذات الممكنة الجائزة، وذلك لأن الأجسام المخلوقة لها أبعاض وصفات، فيجوز أن الله يفرق بين أبعاضها، ويجوز أن يزيل صفاتها عنها، كما يجوز أن يعدمها. والله سبحانه وتعالى

---

(١) انظر: (الأساس) ص٧٧.

لا يجوز عليه العدم، ولا يجوز أن تفارقه صفاته الذاتية، فبتقدير أن يكون على العرش وهو عظيم يتميز منه جانب عن جانب، يكون[1] ما هو داخل في مسمى اسمه من الأمور اللازمة التي لا يجوز أن تفارق ذاته، ويكون ما هو موصوف به من الاجتماع والاتصال أمراً واجباً لذاته، لأنه الصمد كما تقدم، وهذا ظاهر.

٣٢٣/ب

وإن كان واجباً فبتقدير/ تماثل الأبعاض مع هذا لا يستلزم جواز التفرق، لأن وجوب الاجتماع والاتصال يوجب أن يكون مكان كل واحد وحيزه داخلاً في عينه الحاصلة، والمثلان لا يجب أن يوصف أحدهما بما يوصف به خصوص عينه، ولأن الموجب للاجتماع والاتصال ما تستحقه الذات من وجوب وجودها بصفاتها اللازمة، وإذا كان كذلك فصار المتلاقيان متباعدين، والمتباعدان[2] متلاقيين بغير اجتماع الذات واتصالها عما كان عليه، فلم يقم أحدهما مقام الآخر، ولا يسد مسده فلا يكونان مثلين.

رد المؤلف على الرازي في زعمه أن المثلين يصح على أحدهما ما يصح على الآخر

وهذا يتقرر **بالوجه الحادي عشر**: وهو أن يقال: هب أن الأجزاء متماثلة فقولك: «والمثلان يصح على كل واحد منهما ما يصح على الآخر، فعلى هذا يلزم القطع بأنه يصح على المتلاقيين أن يصيرا متباعدين، وعلى المتباعدين أن يصيرا

(١) في (ط): ويكون.

(٢) في (ل)، (ط): والمتباعدين.

(متلاقيين)[1]، وذلك يقتضي جواز الاجتماع والافتراق»[2] وإنما يكون كذلك لو كانا بعد تغيرهما بالتباعد والتلاقي يبقى تماثلهما، وليس كذلك، بل إذا تفرق أجزاء الذات المجتمعة تغيرت الأجزاء، ولم تبق بعد الافتراق كما كانت حال الاجتماع، وهذا مشهود في الأجرام المخلوقة، فإن اجتماع بعضها ببعض يوجب لها من القوة وغيرها من الصفات ما لا يوجد عند الافتراق، حتى إن من أحكامها وأحكام الذات التي هي أبعاضها ما لا يصح إلا عند الاجتماع، والتفرق يبطل ذلك. وإذا كانت بالتفرق تخرج عما كانت عليه حين الاجتماع لم يلزم من تماثلها جواز تفرقها، لأن التفرق يخرجها عن المماثلة، فيكون التقدير: إذا كانت متماثلة وجب أن تصير غير متماثلة.

الأجسام إذا تفرقت أجزاؤها بطل عامة صفاتها وأحكامها

يقرر هذا **بالوجه الثاني عشر**: وهو أن كل جسم مؤلف هو يشتمل على جواهر منفردة كما ذكر - وهي متماثلة كما ذكر - والمثلان يصح على كل واحد منهما ما صح على الآخر - فيقال: لا يخلو إذا تفرقت هذه الأجزاء أن تكون حين افتراقها كما كانت حين اجتماعها، أو لا تكون، فإن كانت كذلك لزم أن يكون كل جسم في العالم إذا افترقت أجزاؤه إلى الجوهر المنفرد أن يكون حال تلك الجواهر حينما كانت متصلة، وهي تلك الذات كحالها حين تفرقها، وفساد هذا معلوم بالحس والبديهة، فإن

---

(١) في (ل)، (ط): متقاربين. والتصويب من الأساس.

(٢) انتهى من (الأساس) ص٧٧، وبعده (على ذات الله وهو محال).

الجسم ليس هو إلا تلك الجواهر وتركيبها، فإذا فرض أن حالها مع زوال التركيب كحالها مع التركيب وجب أن تكون موصوفة حال افتراقها بما كانت موصوفة به حال اجتماعها، وهذا معلوم الفساد بالحس والبديهة، لأن عامة الأجسام إذا تفرقت أجزاؤها بطل عامة صفاتها وأحكامها.

وإذا كانت حين افتراقها بخلاف ما كانت حين اجتماعها لم يلزم من تماثلها جواز افتراقها، لأن ذلك يقتضي اختلاف حالها، وليس الشيء إلى مثله بأقرب منه إلى نفسه، فإذا كان الشيء إذا خالف غيره بشيء لم يجب أن يكون مثله، فالشيء الواحد إذا وجب بانتقاله من حيز إلى حيز اختلاف حقيقته أن لا يجب ذلك فيه بطريق الأولى.

إذا كانت الأجزاء إذا فارق أحدها عينه...

١/٣٢٤

وحينئذ فيقال: **الوجه الثالث عشر**: وهو أن تماثلها يوجب اشتراكها فيما يجب ويجوز ويمتنع عليها[١]، والواحد منها يمتنع عليه أن يفارق (عينه)[٢]، لأن ذلك/ يقتضي استحالته وتغيير حقيقته، والواجب الوجود لا يجوز عليه ما يفضي إلى استحالته وتغيير حقيقته. فإذاً مع تماثلها يجب اشتراكها في امتناع استحالتها وتغيير حقيقتها، وذلك يقتضي تماثلها في امتناع الافتراق عليها، لأن الافتراق يبطل حقيقتها.

أن صفات المخلوق يجوز أن يفرقها الله بخلاف صفات الرب

وهذا يظهر **بالوجه الرابع عشر**: وهو أن صفات الجسم

---

(١) انظر: تعريف المثلين، ص ٧٧.

(٢) في (ل): علته، والتصويب من (ط).

المخلوق وأعراضه يجوز أن (يفرقها)[1] الله تعالى فإن اقتضى ذلك استحالته وتغير حقيقته، لأن الله تعالى قادر على ذلك فلا محذور فيه. وأما صفات الرب كحياته وعلمه وقدرته فلا يجوز أن تفارق ذاته، لأن ذلك يلزم استحال الرب وتغير حقيقته، وذلك محال. فزوال صفاته الذاتية محال. ولا يلزم إذا كان غيره من الموجودات يجوز أن تفارقه صفاته أن يقال في حق الله تعالى: يجوز أن تفارقه صفاته، وكذلك إذا كان غيره من ذوات الأقدار يجوز أن تتفرق أبعاضه[2]، لأن ذلك يقتضي تغير حقيقته وهو محال. وإذا قيل: الأبعاض متماثلة، كان هذا مما يوجب اشتراكها فيما يمتنع عليها من العدم وتغير الحقيقة، كما أن الصفات مشتركة في ذلك، وإن كانت غير متماثلة فالأبعاض المتماثلة أولى بالاشتراك في ذلك.

يقال للرازي تقسيمك للأجزاء غير حاصر

الوجه الخامس عشر: أن يقال: قولك: «إما تكون متماثلة الماهية، أو مختلفة الماهية»[3]. تقسيم غير حاصر، لأن التماثل والاختلاف فرع التغاير، ونحن لا نسلم أن الواحد منها يقال إنه عين الآخر حتى يقال إنه مثله أو خلافه، بل لا يقال: إنه غيره، لا مثله، ولا خلافه. ولا يقال: هو هو، كما يقوله كثير من الصفاتية[4] أو أكثرهم في العلم والقدرة والحياة إن أحدها وإن

---

(١) في (ل): يرفعها. والتصويب من حاشية (ط) وقد سبق في الوجه العاشر.

(٢) أي: فلا يجوز ذلك في الرب.

(٣) (الأساس) ص٧٧.

(٤) سبق الكلام في الصفة هل هي الموصوف أو غيره، ص ٨٠.

لم يكن عين الآخر فلا يقال إنه غيره ولا أنه مثله ولا خلافه، لأن التماثل والاختلاف فرع التغاير، فإن الغيرين إما أن يكونا مثلين أو خلافين[1]. والخلافان إما أن يكونا ضدين[2] أو خلافين غير ضدين. وإذا كان كذلك فالمتغايران ما يجوز وجود أحدهما دون الآخر. ولا ينقض هذا بالخالق والمخلوق؛ فإن الله يجوز وجوده بدون المخلوق، وصفات الحق لا يجوز وجود بعضها دون بعض، فلا تكون متغايرة، ولا توصف بتماثل ولا اختلاف.

رد المؤلف على الرازي بالتفصيل في الأجزاء

الوجه السادس عشر: هب أن يقال: إنها غير متماثلة بل هي مختلفة أو بعضها مختلف[3] وبعضها غير مختلف حيث وردت النصوص بأسماء تقتضى حقائق غير متماثلة، كقوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [صٓ: ٧٥]. وقوله: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ۝٢٧﴾ [الرحمن: ٢٧]. وقوله: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي ۝٣٩﴾ [طه: ٣٩]. وقول النبي ﷺ «**المقسطون**

---

(١) الخلافان: والمتماثلان متقابلان: سبق ص ٧٨.
فالخلافان كل شيئين تخصص أحدهما عن الثاني بصفة نفس. أو كل غيرين لا يسد أحدهما مسد الآخر. انظر: (الشامل في أصول الدين) للجويني ١/ ١٩٨.
هذا التعريف ذكره الجويني وهو قول الأشعري. انظر: (الشامل) ١/ ٢٠٢.

(٢) الضدان: صفتان وجوديتان يتعاقبان في موضع واحد. يستحيل اجتماعهما. كالسواد والبياض، والفرق بين الضدين والنقيضين: أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان كالعدم والوجود، والضدان لا يجتمعان ولكن يرتفعان كالسواد والبياض.
انظر: (تعريفات الجرجاني) ص١٣٧.

(٣) في (ط): يختلف.

على منابر من نور عن يمين الرحمن وكلتا يديه يمين»[1] وقوله: «يقبض السموات بيمينه والأرض بيده الأخرى»[2]. وفي رواية

---

(١) أخرج هذا الحديث أحمد (في مسنده) ٢/ ١٦٠ بلفظ: «**المقسطون عند الله يوم القيامة على منابر من نور عن يمين الرحمن عز وجل، وكلتا يديه يمين**».
كما أخرجه مسلم (في صحيحه) ٤/ ١٤٥٨ كتاب الإمارة، باب (٥) بلفظ: «**إن المقسطين عند الله على منابر من نور عن يمين الرحمن عز وجل، وكلتا يديه يمين. .**».
كما أخرجه بما يقارب لفظ مسلم النسائي حديث رقم ٥٣٧٩، كتاب آداب القضاة، باب (١) ٨/ ٢٢١.
وأخرجه أيضاً اللالكائي (في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة) ٢/ ٤١٦، بلفظ «**المقسطون. . . الحديث**».
كلهم من رواية عبد الله بن عمرو بن العاص.
كما أخرجه أيضاً الدارمي في نقضه على بشر ص/ ٣٨٩ (عقائد السلف) رواية عبد الله بن عمرو.
كما أخرجه أحمد أيضاً بلفظ: «**إن المقسطين في الدنيا على منابر من لؤلؤ يوم القيامة بين يدي الرحمن بما أقسطوا في الدنيا**» ٢/ ١٥٩. وفي رواية: «**المقسطون. . .**» ٢/ ٢٠٣. عن عبد الله بن عمرو.

(٢) أخرجه البخاري (في صحيحه) ٨/ ١٧٣ كتاب التوحيد، باب ١٩. باب قوله تعالى: ﴿ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾ وهو بلفظ: «**إن الله يقبض يوم القيامة الأرض وتكون السموات بيمينه، ثم يقول: أنا الملك**».
ومسلم (في صحيحه) ٤/ ٢١٤٨ كتاب صفة القيامة والجنة والنار (٢٧٨٨).
وأبو داود (في سننه) ٢/ ٥٨٥ كتاب السنة، باب الرد على الجهمية. وهو عندهما بلفظ: «**يطوي الله عز وجل السموات يوم القيامة ثم يأخذهن بيده اليمنى ثم يقول: أنا الملك، أين الجبارون؟ أين المتكبرون؟ ثم يطوي الأرضين بشماله. . .**» الحديث. إلا أن رواية أبي داود عن ابن العلا: «**ثم يطوي الأرضين بيده الأخرى. .**» الحديث.
وبسندهما أخرجه البيهقي (في الأسماء والصفات) ص٤٠٩ ـ ٤١٠ بلفظ أبي =

في الصحيح: «والأرض بشماله»[1] إلى سائر ما ورد في هذا الباب مما يطول وصفه: فإما أن يجب تحللها إلى أجزاء متماثلة، أو لا يجب. فإن وجب ذلك جاز على كل شيئين مختلفين أن يصيرا متماثلين، بل وجب منهما أن يكونا متماثلين، فإنه إذا وجب تحللهما إلى الأجزاء المتماثلة التي يجوز على كل واحد منهما ما يجوز على الآخر فقد وجب أن يجوز على أجزاء كل واحد ما جاز على أجزاء الآخر، ومن الجائز على أجزاء/ كل واحد التباعد والتلاقي كما ذكره، فيجب فيه جواز تفرق أجزائه، وجواز أن يسد كل واحد منهما مسد الآخر، وذلك يستلزم أن يجوز على كل مختلفين أن يكونا متماثلين، وإذا جاز على المختلفين أن يكونا متماثلين فقد اشتركا في أنه يجوز أن يجب ويمتنع، ويجوز على أحدهما ما جاز على الآخر. فإذا اشتركا في جواز ذلك لزم من ذلك محالات منها: أن يشتركا في جواز الممتنع، والجائز لا يكون ممتنعاً بل هو نقيضه، فيكونا قد اشتركا في جواز النقيضين عليهما.

٣٢٤/ب

= داود. «واليد الأخرى» ثابتة عن الرسول ﷺ بأحاديث صحيحة متفق عليها:
انظر: البخاري (في صحيحه) ٨/ ١٧٣، كتاب التوحيد، ٨/ ١٧٥ باب وكان عرشه على الماء، ٥/ ٢١٣، كتاب التفسير.
ومسلم (في صحيحه) ٢/ ٦٩١ كتاب الزكاة، باب الحث على النفقة (١٢).
وأحمد (في مسنده) ٢/ ٢٤٢، ٢/ ٣١٣، وغيرهم.

(١) أما رواية: «والأرض بشماله» فهي عند مسلم (في صحيحه) ٤/ ٢١٤٨، كتاب صفة القيامة والجنة والنار (٢٧٨٨). وبسنده أخرجها البيهقي (في الأسماء والصفات) ص٤١٠.

وأيضاً فإنه إذا جاز على أحدهما ما يجوز على الآخر ووجب ما يجب له، وامتنع عليه ما يمتنع عليه، ولو بواسطة يتماثلان فيها لزم أن يكونا متماثلين، وذلك يقتضي أن يكون كل مختلفين متماثلين، وهذا قلب للحقائق وتبديلها، وهو من أعظم السفسطة. وهذا على أصله لازم من وجه آخر، فإن عنده جميع الأجسام متماثلة، فإذن ليس في الأشياء التي لها أجزاء أشياء مختلفة بحال. فقوله: تلك الأجزاء إما أن تكون متماثلة أو مختلفة. إنما هو تقدير وإلا فعلى أصله لا تكون إلا[1] متماثلة، ليس في الأجسام عنده ما هو غير متماثل، وإن كان في هذا من السفسطة ومكابرة الحس والعقل ما فيه مع مخالفة نصوص[2] القرآن التي تثبت عدم تماثل الأجسام كقوله تعالى: ﴿يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوٓا۟ أَمْثَٰلَكُم ﴿٣٨﴾﴾ [محمد: ٣٨]، ونحو ذلك مما تقدم ذكره. وإن لم يجب تحللها إلى أجزاء غير منقسمة بطل ما ذكرته.

يقال: الاستدلال بالأجسام هل يدخل فيها الله أم لا؟

الوجه السابع عشر: أن يقال قولك[3]: كل جسم مركب من أجزاء مختلفة الماهية فإنه لابد أن ينتهي تحليل تركيبه إلى أجزاء لا تركب فيها، يصح أن يمس كل منهما بيمينه ما يمسه

---

(١) إلا: ساقطة من (ط).

(٢) في (ل): النصوص. وفي (ط): النصوص من القرآن، ورجحت أن الصواب ما ثبت.

(٣) في (ط): يقال قوله.

بيساره[1]. لا يخلو إما أن يدخل رب العالمين في هذه القضية على تقدير كونه على العرش، أو لا يدخله. فإن لم يدخله لم يكن هذا حجة، ولم يكن في هذا الكلام فائدة. وإن أدخله في هذا القياس الشمولي فقد ضرب لله مثلاً بكل جسم حقير وغير حقير حين مثَّله بالبعوضة ونحوه مما فيه أجزاء مختلفة، وهذا فيه إشراك[2] بالله تعالى، وعدل لله، وجعل أنداد له، وجعل سمي له، وكل ذلك ممتنع على الله تعالى.

ولا يقال: هذا إنما هو إشراك[3] به وتمثيل على هذا التقدير، لأنه يقال: بطلان هذا التقدير يكون ممكناً إمكاناً ذهنيّاً. فيجوز أن يكون ثابتاً في نفس الأمر، فلا يجوز أن يُجعل لله شريكٌ على تقدير يجوز أن يكون ثابتاً في نفس الأمر، قبل أن يعلم انتفاؤه، وإذا علم انتفاؤه لم يكن هذا موجباً للعلم بانتفائه، لكن قد يقال: هذا دليل ثانٍ. فيقال: هذا التقدير عند منازعيك[4] حق، لأن القرآن والعقل، قد دل على أن الله فوق العرش، فإذا كنت قد جعلت له أنداداً وأمثالاً وسميّاً على هذا التقدير الذي ثبت بالكتاب والعقل فقد ثبت[5] بالكتاب والعقل أنك جعلت لله عدلاً وسميّاً ومثلاً أيضاً، فيقال لك في:

---

(١) في (ط): يساره.

(٢) في (ل): اشتراك. والتصويب من: (ط).

(٣) في (ل): اشتراك. والتصويب من: (ط).

(٤) في (ط): منازعك.

(٥) في (ط): يثبت.

يقال له: من أين لك أن الله إذا كان على العرش أن يكون مساوياً لجميع الأجسام

الوجه الثامن عشر: من أين لك إذا كان الله فوق العرش وقلت كونه يجب أن يكون جسماً فيه حقائق غير متماثلة: أن يكون مساوياً لجميع الأجسام المؤلفة من أجزاء مختلفة ليس العلم بهذا إلا محض قياس الله تعالى على خلقه وتمثيله بهم وهو باطل.

٣٢٥/أ

/ و تقرير ذلك **بالوجه التاسع عشر**: وهو أن يقال: ما تنازع فيه الناس من الصفات نفياً وإثباتاً: هل يسوغ لمن يثبته أن يمثل الله بما ثبت له من تلك الصفات من جميع المخلوقات أم لا يسوغ ذلك. فإن ساغ ذلك ساغ أن يقال: لو كان عالماً لكان بمنزلة جميع العلماء، ولو كان حيّاً لكان بمنزلة جميع الأحياء، بل يقال: هذا فيما لا نزاع فيه.

كما لا يسوغ تمثيل الله بما لا نزاع فيه كالوجود...

مثل أن يقال: لو كان موجوداً لكان بمنزلة سائر الموجودات، بل يقال: لو كان في الوجود وجود واجب لكان بمنزلة سائر الموجودات، ومعلوم أن هذا باطل بالبديهة والحس، فبطل إذا كان جسماً فيه حقائق أن يكون كسائر الأجسام المختلفة الأجزاء.

فإن قلت: الفرق بينهما[1] أن الأجسام متماثلة بخلاف العالمين والقادرين والموجودات . قيل: هذا باطل كما تقدم، ثم إنه غير نافع، لأن غاية[2] هذا التقدير الذي نتكلم عليه أن

---

(١) أي: بين لو كان عالماً لكان بمنزلة جميع العلماء. فإن قلت الفرق بينهما أي بين لو كان عالماً

(٢) في (ط): غاية ساقطة.

تكون فيه أجزاء مختلفة الماهية، وإذا كانت أجزاء الجسم مختلفة الماهية [فهي][(١)] مخالفة لغيره من الأجسام بطريق الأولى والأحرى، وإذا كان الكلام على تقدير أن لا تكون الأجسام أجزاؤها متماثلة لم يجز أن تحتج على هذا التقدير بما يستلزم تماثل الأجسام، لأنه يكون جمعاً بين النقيضين. فظهر أنه إذا قيل هذا التقدير فكل جسم مركب من أجزاء مختلفة لم تعلم هذه القضية الكلية إلا بمحض تمثيل الله بخلقه المستلزم أن يمثل إذا سمي باسم أو وصف بوصف بكل مسمى أو موصوف بذلك الاسم والصفة، وأن يكون مثله في حقيقته. وفساد هذا معلوم بالبديهة والحس، وهو من أعظم [و][(٢)] أغلظ[(٣)] الكفر.

ولهذا كانت الأمثال المستعملة في جانب الربوبية في الكتاب والسنة وكلام العلماء هي من باب الأولى، وهو أن ينزه بعض خلقه عن بعض كالشريك والبنات والفقر، فيقال: الله أحق بهذا التنزيه عن ذلك. أو يوصف بعض خلقه بصفة كمال كالعلم والقدرة والكلام، فيقال: الله أحق بذلك، وهذه طريقة الأنبياء وأتباعهم. أما إدخال الله وغيره من المخلوقات تحت قضية كلية[(٤)] تتضمن قياس

---

(١) زيادة.

(٢) زيادة.

(٣) في (ط): أغلظ ساقطة.

(٤) القضية: هي الجملة التامة الخبرية التى يصح أن يقال لقائلها: إنه صادق أو كاذب. يخرج عن هذا الجمل الإنشائية القائمة على الأمر والنهي.

=

شمول[1]، وكل قياس شمول متضمن لقياس تمثيل[2] فإن هذا

= والقضية أنواع أربعة: إما أن تكون شخصية، أو كلية، أو جزئية، أو مهملة.
ويعنينا هنا القضية الكلية:
فهي الكلام المقترن بما يدل على أن الحكم فيها يشمل جميع أفراد الكلي، وهو يعبر عنه بألفاظ كثيرة منها(كل)، جميع ـ عامة ـ، أجمع، كافة، «أل» الاستغراقية .
وهو كل ما يفيد العموم والشمول كما يعرف المتكلمون الكلي بأنه: ما لايمنع تصوره من وقوع الشركة فيه كالإنسان.
انظر: (التعريفات) للجرجاني، ص١٧٦، ١٨٦، و(المعجم الفلسفي) لجميل صليبا، ٢/ ١٩٥، ٢٣٢، و(ضوابط المعرفة) للميداني ص٦٨ ـ ٧٢.

(١) القياس في اللغة: التقدير والمساواة، وهو رد الشيء إلى نظيره انظر: [لسان العرب ٦/ ١٨٧ مادة قوس] وعند الفقهاء: عبارة عن المعنى المستنبط من النص لتعدية الحكم من المنصوص عليه إلى غيره، أو إلحاق فرع بأصل لعلة جامعة بينهما انظر: [شرح الكوكب المنير ٤/ ٥ ـ ٨].
والقياس من الحجج: وهو أحد طرق الاستدلال غير المباشر وأقومها إنتاجاً.
وقياس الشمول: هو انتقال الذهن من (المعين) إلى المعنى العام المشترك الكلي المتناول له ولغيره، والحكم عليه بما يلزم المشترك الكلي.
وأما قياس التمثيل فهو انتقال الذهن من حكم معين إلى حكم معين لاشتراكهما في ذلك المعنى. انظر: (الرد على المنطقيين) ص١١٩، و(الفتاوى) ٩/ ١١٩.

(٢) والتمثيل عملية فكرية تقوم على تشبيه أمر بآخر في العلة التي كانت هي السبب في حدوث ظاهرة من ظواهره، واعتبار هذا الشبه كافياً لقياس الأمر على الآخر.
وقياس التمثيل يعتبر جزءاً من قياس الشمول، فإذا كان قياس التمثيل في جزء أو ظاهرة بين المقيس والمقيس عليه، فإن قياس الشمول يشمل جميع أجزاء وظواهر المقيس والمقيس عليه. واختلف في أيهما يستحق اسم القياس، وصوب المؤلف رحمه الله القول بأن القياس يشملها جميعاً. انظر: (الفتاوى) ٩/ ١١٨ ـ ١١٩. وانظر: (التعريفات) للجرجاني، ص٦٦، ١٨١، و(ضوابط المعرفة) للميداني، ص٢٨٨.

لا يجوز، لا لما يثبت من الصفات ولا لما ينفى.

لا يسلم للرازي أن كل جسم مركب أن ينتهي تحليله إلى أجزاء مختلفة

الوجه العشرون: يقال لك: لا نسلم «أن كل جسم مركب من أجزاء مختلفة الماهية فلابد وأن ينتهي تحليل تركيبه إلى أجزاء مبرأة عن التركيب، يصح أن يماس كل واحد ما يماسه الآخر»[1]. فإن اعتصمت في هذا بقياس الغائب على الشاهد ذكرت لك الفوارق من وجوب وجود أحدهما وقدمه وغناه وغير ذلك دون الآخر، كما يفعل في سائر الأقيسة الفاسدة، وليس معك حجة على هذا العموم سوى ما يحتاج فيه إلى القياس.

يقال للرازي: ماذا تعني بتحليل تركيب الجسم إلى أجزاء مبرأة عن هذا التركيب

وهذا يظهر **بالوجه الحادي والعشرين** وهو أن يقال: ما تعني بتحليل تركيبه إلى أجزاء[2]. أتعني به أنه لابد أن يتفرق أو يقبل التفرق إلى تلك الأجزاء؟ فهذا ممنوع وهو محل النزاع، فكيف تحتج بالشيء على نفسه فتصادر على المطلوب[3] أم تعني بالتحليل اشتماله على الأجزاء كاشتمال الأصل على هذا الجزء وغيره؟ فلا يخلو إما أن يريد بالجزء المبرأ عن التركيب/ أن يكون بسيطاً عن ذلك التركيب وإن كان أجزاءً متشابهة، أو يريد به[4]

٣٢٥/ب

---

(١) هذا معنى قول الرازي اختصره المؤلف وهو قوله «.. لزم القطع بأن ممسوس يمينه يصح أن يصير ممسوس يساره وبالعكس». (الأساس) ص٧٧.

(٢) في (ط): إلى آخره.

(٣) تصادر عن المطلوب: أي مال عنه وانصرف، وقيل: الرجوع من الشيء، انظر: (لسان العرب) ٤/٤٤٨، ٤٤٩، مادة (صدر).

(٤) في (ط): به ساقطة.

أنه لا تركيب فيه بحال. فإن أردت هذا فيكون مضمون الكلام أنه لابد وأن يكون فيه الجوهر الفرد، وأنت قد وافقت أذكياء العالم على التوقف في إثبات الجوهر الفرد[١]، وإن كان ثبوته غير معلوم لك لم يجز أن تدعي في جسم من الأجسام المختلفة وجوب اشتماله على الأجزاء التي لا تركب فضلاً عن أن تدعي ذلك في رب العالمين.

وأيضا فإنك قد ذكرت بعد هذا: «أن كل واحد من تلك الأجزاء البسيطة لابد أن يماس كل واحد بيمينه شيئاً وبيساره شيئاً آخر، لكن يمينه مثل يساره..»[٢] وهذا تصريح منك بأنه يقبل القسمة، وأنه يشتمل على شيئين متماثلين، وهذا ينفي الجوهر الفرد. فقوله: «لابد وأن ينتهي تحليل تركيبه إلى أجزاء يكون كل واحد منها مبرءاً عن هذا التركيب[٣]، لأن التركيب[٤] عبارة عن اجتماع الوحدات» مع قوله: إذا ثبت هذا فنقول: إن كل واحد من تلك الأجزاء البسيطة لابد وأن يماس كل واحد منها بيمينه شيئاً غير ما يماسه بيساره[٥] إثبات التركيب في البسيط المبرأ عن التركيب وهو الجوهر الفرد، فيكون لازمه بين إثبات الجوهر

---

(١) فقد ذكر الشهرستاني (في كتاب الملل والنحل) أن ابن سينا ينفي وجود الجزء الذي لا يتجزأ، بل هو محال عنده. انظر: (الملل والنحل) ٢/ ٢٠٢.

(٢) انظر: (الأساس) ص٧٧.

(٣) في (الأساس): عن التركيب.

(٤) في (ل): المركب. والتصويب من: (الأساس).

(٥) في (الأساس): بيمينه شيئاً وبيساره شيئاً آخر. انظر: (الأساس) ص٧٧.

ونفيه، وذلك تلازم بين النقيضين.

وإن أراد المبرأ من التركيب من الأجزاء المختلفة، وبالبسيط بما ليس فيه ذلك التركيب، وذلك لا يستلزم أن يكون كل جزء جوهراً فرداً، بل يكون كل من تلك الأجزاء بسيطا، بحيث يكون في البسيط أجزاء مختلفة، وهذا هو أقرب إلى إرادته، فيقال لك: تلك الأجزاء البسيطة هي في أنفسها مختلفة الحقائق كما ذكرت، وإذا كانت مختلفة الحقائق لم يمتنع أن تشترك فيما يجب ويجوز ويمتنع، وإذا امتنع أن تشترك في ذلك لم يلزم أن يماس أحدهما ما يماس الآخر. وإذا فرض أن جوانب أحدهما متساوية إما لاستدارتها، وإما لتساوي يمينها ويسارها، لكن إن ما يجب أن يمس بيمينه ما يمس بيساره إذا كان ذلك الممسوس يجوز أن ينتقل عن يمين هذا إلى يساره وينتقل[1] عن مماسة ما كان يماسه إذا كان عن[2] يمين هذا إلى مماسة ما يماسه إذا صار[3] عن يساره، فإنه مع مماسته لهذا لابد أن يماس غيره، وذلك إنما يصح أن لو كان يمين الأول ويساره من الآخر متماثلة، والتقدير أن الأجزاء مختلفة في الحقائق فلا يلزم. وإن كان كل منها بسيطاً متشابه الأجزاء، إنما يباين جوهراً منها ما باين غيره، إذ هذا غير معلوم إلا إذا كانت متماثلة، والتقدير أنها

---

(١) في (ط): إلى يسار هذا ينتقل.
(٢) في (ط): عن ساقطة.
(٣) في (ط): كان.

مختلفة، فوجب القطع بأن ما كان عن يمين أحدهما لا يلزم جواز كونه عن يساره نقيض ما ذكره، فإنه إنما ذكر تساوي جانبي الممسوس [لا][1] الوسط، وأغفل اختلاف جانبي المماسين، وأن هذا المنتقل لابد أن يزيل واحداً عن حيزه، وأن يماس حيزاً يخالف في الحقيقة الحيز الذي كان يماسه. وهذا بيِّنٌ، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

* * *

(١) لا: زيادة يقتضيها المعنى.

فصـل

البرهان الثامن للرازي: أنه لو كان علو الباري بالحيز والجهة لكان ناقصاً مستكملاً بغيره

٣٢٦/أ

قال الرازي «**البرهان الثامن**: لو كان علو الباري على العالم بالحيز والجهة لكان علو تلك الجهة أكمل من علو الباري وذلك[١] لأنه[٢] بتقدير أن تحصل ذات الله في يمين العالم أو يساره لم يكن موصوفاً بالعلو على العالم/ أما تلك الجهة التي في جهة العلو فلا يمكن فرض وجودها خالية عن هذا العلو، فثبت أن تلك الجهة عالية على العالم لذاتها، وثبت أن الحاصل في تلك الجهة يكون عالياً لا لذاته، لكن تبعًا لكونه حاصلاً في تلك الجهة العالية على العالم، وإذا كان كذلك فحينئذ يلزم أن يكون الباري ناقصاً لذاته مستكملاً بغيره، وذلك محال. فثبت(أنه يمتنع)[٣] أن يكون علوه على العالم بالجهة والحيز وذلك هو المطلوب»[٤].

والكلام على هذا من وجوه:

رد المؤلف على الرازي من وجوه
الوجه الأول: أن الرب فوق العالم

أحدها: أن يقال: ومن الذي قال إن علو الباري على العالم شيء موجود منفصل عنه، أو بشيء منفصل عنه مطلقاً؟ هذا

---

(١) في (ط): وذلك ساقط.
(٢) في (الأساس): لأن.
(٣) في (ل): أنه يمتنع ساقطة. والتصويب من: (الأساس).
(٤) انتهى كلام الرازي. انظر: (الأساس) ص٧٧، ٧٨.

لا يقوله المنازع، ولا يحتاج أن يقوله بل عندهم أن ذات رب العالمين فوق العالم، وأنه سبحانه وتعالى العلي الأعلى المتعال بذاته لا يحتاج علوه إلى شيء غيره أصلاً، ولا يكون علوه بشيء منفصل عنه. وما علمت أحداً من هؤلاء يقول إنه يحتاج في علوه إلى شيء منفصل عنه.

وقول القائل: إنه على العالم بالجهة والحيز. لا يقتضي وجود شيء غير نفسه وغير العالم، فإن الجهة من الأمور الإضافية كما تقدم[١]. والحيز يراد به ما هو داخل في مسمى اسمه وليس شيئاً خارجاً عنه، ويراد به تقدير المكان، وليس ذلك شيئاً وجوديًا؛ بل لا حقيقة له بحال إلا أنه مقدر مفروض كما يقدر الزمان قبل العالم، وإنما يقصدون بهذه العبارة أنه بذاته فوق العالم ليست فوقيته مجرد القدرة كما تقوله الجهمية[٢]. وإذا كان كذلك فليس هناك شيء هو أعلى من الله تعالى أو شيء يحتاج الله إليه في علوه، بل الأمر عندهم كما قال النبي ﷺ في الحديث الصحيح: **«أنت الظاهر فليس فوقك شيء»**[٣] وقد تقدم

(١) انظر: ص٣٦.

(٢) يطلق المؤلف ـ رحمه الله ـ الجهمية على نفاة العلو، فيدخل فيهم المعتزلة والأشاعرة. كما يصرح أحيانًا بأن الأشاعرة جهمية، كما هو موضوع هذا الكتاب(بيان تلبيس الجهمية) وانظر: (درء التعارض) ٧/ ٧١.
وقد فسر الرازي العلو بالقدرة. انظر: (الأساس) ص ٢٠٠.
وقد فسر العلو بالقهر. انظر: (التفسير الكبير) ج١٦/ ١٣٦سورة الأعلى.

(٣) الحديث سبق تخريجه ص ٣٧.

الكلام على هذا غير مرة.

اعتراف هذا بأن الجهة والحيز(ليس)[1] أمراً وجوديًا وأنه ليس وراء العالم إلا العدم المحض، فكيف يقال إن علو العدم المحض أكمل من علو الباري والعدم المحض لا حقيقة له بحال ولا وجود، بل أحقر حقير في العالم، وأسفل سافل هو خير منه، ولا يوصف لا بعلو في الحيز ولا بسفول ولا شيء من ذلك.

الرد على الرازي بما قرره من أن العالم كروي الشكل

الوجه الثاني: قوله: «إنه[2] بتقدير أن يحصل ذات الله في يمين العالم أو يساره لم يكن موصوفاً بالعلو على العالم، وتلك الجهة لا يمكن فرض وجودها[3] خالية عن هذا العلو»[4] يقال له: قد قررت فيما تقدم أن العالم كري[5] الشكل، وإذا كان كذلك لم يكن له يمين ولا يسار، بل ليس له إلا جهة المحدب[6] وهو المحيط، والباري خارج العالم، فيمتنع أن يكون الباري إلا فوق العالم.

---

(١) زيادة يقتضيها المعنى.
(٢) في (الأساس): أنه.
(٣) في (الأساس): أما تلك الجهة التي في جهة العلو فلا يمكن فرض وجودها.
(٤) انظر: (الأساس) ص٧٨.
(٥) معنى كري: أي مستديرة كالكرة. انظر: (اللسان) مادة (كرا) ١٥/ ٢١٩.
(٦) في (ل): المحدد. والتصويب من: (ط).
والحدب هو خروج الظهر ودخول البطن.
والمقصود به الانعطاف والانحناء. انظر: (اللسان) ١/ ٣٠٠، ٣٠١ مادة (حدب).

فقولك بعد هذا: إذا كان عن يمين العالم أو يساره. أسقط من قولك إذا كان داخل العالم، فإن العالم له داخل. وأما يمين أو يسار فليس له. وفرض وجود موجود داخل العالم ممكن، وفرض وجود موجود عن يمينه ويساره غير ممكن كما قررته.

أن سطوح العالم مستوية في العلو

الوجه الثالث: هب أن بعض سطوح العالم سميته يميناً أو يساراً مع كونه مستديراً بالنسبة والإضافة لكن سطوح العالم مستوية في العلو فليس شيء أعلى مما تقدره يميناً أو يساراً. وقد ذكرنا فيما مضى قول النبي ﷺ: «**إذا سألتم الله/ الجنة فاسألوه الفردوس، فإنه أعلى الجنة، وأوسط الجنة، وسقفها عرش الرحمن**»[1] فجعل الأعلى هو الأوسط، وذكرنا أن هذا لا يتأتى إلا في الجسم المستدير لأنه يمكن أن يجعل وسطه أعلاه. وكذلك ما يفرض متيامناً فيه أو متياسراً هو أيضا يكون أعلاه وإن لم يكن وسطه. فقوله: «بتقدير أن تحصل ذات الله في يمين العالم أو يساره لم يكن موصوفاً بالعلو على العالم». كلام باطل، قد[2] قرره هو وكما اتفق عليه أهل الحساب، بل قد أخبر النبي ﷺ أن عرشه على سمواته مثل القبة[3] وقد قدمنا دلالة الكتاب والسنة والإجماع من الحساب العقلي على أن الأفلاك

٣٢٦/ب

(١) سبق تخريجه ص ٨.

(٢) في (ط): وقد.

(٣) سبق تخريجه ص ١١.

مستديرة[1]، فبطل ما ذكره.

إذا فرض متيامناً متياسراً فلا يلزم أنه منخفض عن العالم

الوجه الرابع: هب أنه يمكن فرض متيامناً عن العالم أو متياسراً وأنه لا يكون[2] حينئذ فوق العالم فقد لا يسلم المنازع أن هذا الفرض يمكن في حق الله تعالى لأنه العلي الأعلى الذي يستحق العلو لذاته، ولا يلزم من جواز انخفاض غيره عن بعض الموجودات جواز انخفاضه هو، وإذا كان هذا الفرض غير معلوم الجواز أو هو ممتنع في حق الله تعالى لم يكن ما يلزم عليه لازماً لأن التقدير الممتنع يلزمه حكم ممتنع، كما لو فرض أنه معدوم، أو أنه غير عالم، أو أن العالم فوقه، أو أنه محتاج إلى خلقه وغير ذلك.

فرض جهة لا يمكن فرضها خالية عن العلو تخليط

الوجه الخامس: أن هذا الفرض هب أنه ممكن أو يقدر تقديرًا. فَلِمَ قيل إن ما يكون متيامناً عن العالم أو متياسراً ولو كان غير الله يكون فوقه شيء؟! قوله: «لأن تلك الجهة التي في جهة العلو لا يمكن فرض وجودها خالية عن هذا العلو»، يقال: هذا تخليط. فقولك: «الجهة التي في جهة العلو» يقتضي شيئين: أحدهما في الآخر. وقولك: «لا يمكن فرض وجودها». يقتضي أنها شيء موجود. وقولك: «خالية عن العالم» يقتضي أن فوق العالم شيء غير الله، وهو موجود موصوف في العلو وهذا باطل، بل كفر بإجماع المسلمين، فإن الله خالق كل شيء.

---

(١) سبق ذكر ذلك في ص ٨.

(٢) في(ط): يكون كذلك.

والعالم اسم لكل موجود سوى الله تعالى، فلو كان فوقه[1] شيء موجود غير الله لكان ثَمّ موجود غير الله لم يخلقه الله، بل هو مستغنٍ عن الله، لا سيما وقد جعلت[2] الله محتاجًا إليه، وهذا لا يقوله عاقل فضلاً عن أن يقوله مسلم. وقد تقدم الكلام على هذا بأبسط من هذا لما ذكر أن الله يحتاج إلى حيز في الأدلة العقلية، ولما ذكر أن الحيز منها في الأدلة السمعية، وفي غير ذلك[3].

الإشارة إلى شيء موجود فوق العالم غير الله ممتنعة

الوجه السادس: أنا قد قررنا غير مرة أنه[4] ليس فوق العالمين إلا رب العالمين، وليس هناك غيره، ولا شيء يشاركه في العلو غيره بوجه من الوجوه فضلاً عن أن يكون هناك ما هو عالٍ عليه. فقوله: «الجهة التي في جهة العلو لا يمكن فرض وجودها خالية عن هذا العلو» يقال له: لا جهة هناك إلا الله، فهو الذي يشار إليه موجوداً، والإشارة إلى موجود غيره هناك ممتنعة. فإن كنت تعتقد أن هناك موجوداً يشار إليه فأبطل ما تعتقده، وإلا فالناس لا يعتقدون هذا. ومنازعة الإنسان/ فيما لا يعتقده تضييع زمان، ونوع من الكذب والبهتان.

١/٣٢٧

أن الرب استحق العلو بذاته لا بشيء منفصل عنه

الوجه السابع: قولك: «إن الحاصل في الجهة يكون عالياً

---

(١) أي: العالم.
(٢) في (ط): جعل.
(٣) سبق في بيان التلبيس (ط) ١/ ٥٢٠ وما بعدها، و ص٥٩٠ وما بعدها.
(٤) في (ط): أن.

لا لذاته، لكن تبعاً لكونه حاصلاً في تلك الجهة العالية على العالم»[1] ممنوع، بل باطل لأنه استحق العلو بذاته، لا لأمر منفصل عنه، كما استحق الأزلية بنفسه، لا لأمر منفصل عنه، فقول القائل: إن[2] علوه تبع لعلو الجهة. كقوله: إنه قديم لقدم الزمان، وكلٌّ من الخيالات الفاسدة؛ بل هو الأول بنفسه الذي ليس قبله شيء، وهو الآخر بنفسه الذي ليس بعده شيء، وهو الظاهر بنفسه الذي ليس فوقه شيء، وهو الباطن بنفسه الذي ليس دونه شيء[3].

لو فرض أن الجهة في العلو والدهر في القدم...

الوجه الثامن: هب أن الجهة في العلو أو الدهر في القدم شيء موجود تبع له، فوجوده تبع لوجود الحق، لا أن علو الحق وقدمه تبع له، فإن ذلك يكون[4] داخلاً في مسمى نفسه، كما يقال: إن الحيز[5] هو جوانب المتحيز[6] فإن كون الدهر هو عبارة عن قدمه، فقدمه وحيزه[7] داخل في مسماه، وصفة من صفاته، فلا يكون هو سبحانه تبعًا لصفاته، ولو قدر[8] شيئاً خارجاً عن صفاته لكان وجوده تابعاً لوجود الحق. وكان الحق

(١) (الأساس) ص ٧٨.

(٢) في (ط): إن ساقطة.

(٣) كما ثبت عن النبي ﷺ بهذا اللفظ. سبق تخريجه ص ٣٧.

(٤) في (ل): أن كان. والتصويب من: (ط).

(٥) في (ل): لا أن الحيز. والتصويب من: (ط).

(٦) انظر التصويب، حاشية (ط) ٢/ ٣٨٢.

(٧) في (ل): وحده. والتصويب من: (ط).

(٨) أي: ولو قدر أحد.

هو الموجب له، فكيف يكون عالياً لا لذاته، لكن تبعاً لكونه حاصلاً في تلك الجهة وهو الغني عن كل ما سواه، وكل ما سواه مفتقر إليه سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون والعادلون به علوًّا كبيراً.

فإن كلام هذا وأمثاله عدل بالله وإشراك به، وجعل أنداد له؛ وضرب أمثال له: حيث جعل علوه وفوقيته على العالم بمنزلة علو الملك على سريره أو هو في هواء سطحه الذي قد سفل الرجل عنه فيكون دونه، ويكون ذاك باقياً على علوه، وجعل علوه محتاجاً إلى ما يعلوه به كما يحتاج الإنسان إلى السطح أو السرير. فكلامه في علو الله تعالى يوجب أنه جعله مثل هذا العلو: يجمع من التمثيل لله والعدل به ابتداءً، ومن جحد علوه المستلزم لجحود ذاته انتهاءً، ولهذا كان السلف والأئمة يصفون هؤلاء بالأمرين بأنهم ممثلون عادلون بالله[1]،

---

(١) قال البخاري: «قال بعض أهل العلم: إن الجهمية هم المشبهة شبهوا ربهم بالصنم والأصم والأبكم الذي لا يسمع ولا يبصر ولا يتكلم ولا يخلق». (خلق أفعال العباد) ص٢١.

وكذلك قول ابن المبارك:

فلا أقول بقول الجهم إن له   قولاً يضارع قول الشرك أحيانا

(أفعال العباد) ص٨.

وقال ابن قتيبة (في الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة) ص٣٩: «وقالوا في الضحك مثل قول العرب (ضحكت الأرض بالنبات) إذا طلع فيها ضروب الزهر، وضحكت الطلعة إذا انفتق كافورها عن بياضها، وضحك المزن إذا لمع فيه البرق، وليس من هذه شيء، إلا وللضحك فيه معنى حدث، فإن كان الضحك الذي فروا منه فيه تشبيه بالإنسان فإن في هذا تشبيها بهذه المعاني».

وبأنهم معطلون جاحدون لله، ولا حول ولا قوة إلا بالله. وهذا الذي قاله السلف والأئمة يلزمهم لزوماً لا محيد عنه. وقد يظهر هذا تارة، وكثيراً ما يظهر الأمران، ولا ريب أنهم إنما عدلوا به في هذه المعاني لينفوها عنه، ظانين أن هذا تنزيه لله وتقديس، لم يقصدوا أن يثبتوا له مثلاً، ولكن قدر المثل لينفوه، لكن لزمهم التمثيل من وجهين:

أحدهما: أنهم سووا بين الله وبين غيره في هذه المقاييس الشمولية المنطقية، وهي الأمثال التي ضربوا له، فجعلوه فرداً من أفراد تلك الأمور العامة، وحكموا عليه بمثل ما حكموا به على سائر[1] الأفراد، حيث قالوا: كل ما كان فوق غيره فلابد أن يكون كذا، أو كل ما كان كذا فلابد أن يكون كذا. وأيضا فإنهم مثلوه بغيره على ذلك التقدير. وهو لا يكون مثلاً لغيره لا تحقيقاً ولا تقديراً من التقادير التي يقع فيها شبهة ونزاع على ذلك التقدير(فـ)[2] علم أن له من الخصوص ما يقطع مماثلته لغيره.

الوجه الثاني: أن هذه المعاني التي ينفونها هي ثابتة في نفس الأمر/ معلومة بالكتاب والسنة، وبالفطرة والعقل، وبالقياس أيضاً. فإذا مثلوه فيها بالمخلوقات فقد صرحوا بجعل الأنداد[3]

٣٢٧/ب

(١) في (ط): ساقطة.
(٢) زيادة لإتمام المعنى.
(٣) في (ط): أنداد.

له والأمثال والأسماء[١] ثم إنهم عطلوا[٢] فجحدوا الحقائق التي[٣] هي ثابتة للرب، وعطلوا ما في الكتاب والسنة والإجماع من بيان ذلك والدلالة عليه، وعطلوا ما في القلوب من المعرفة الفطرية والقياسية، فصاروا معطلين للحقيقة الخارجية والعلوم الثابتة بالنبوات المعروفة بالقلوب، فعطلوا الشرع والعقل جميعاً مع دعواهم العقليات، كما عطلوا التوحيد مع دعواهم أنهم هم الموحدون.

قول الرازي: لو كان علو الباري بالحيز والجهة لكان علو الجهة أكمل من علوه

الوجه التاسع: أن يقال: قد قلت: «لو كان علو الباري على العالم بالحيز والجهة لكان علو الجهة أكمل من علو الباري». ولم تذكر على ذلك حجة إلا قولك: «لأنه بتقدير أن تحصل ذات الله في يمين العالم أو يساره لم يكن موصوفًا بالعلو على العالم، أما تلك الجهة التي في جهة العلو لا يمكن فرض وجودها خالية عن هذا العلو، فثبت أن تلك الجهة عالية عن العالم لذاتها، وثبت أن الحاصل في تلك الجهة يكون عالياً لا لذاته، لكن تبعاً لكونه حاصلاً في الجهة[٤]»[٥].

---

(١) في (ط): الأسماء. والسمي هو من التسمي بأسماء أسميًا جمع لسمي وأسمياء انظر: (لسان العرب) ١٤/ ٤٠٢ مادة (سما).

(٢) في (ل): وعلطوا. والتصويب من: (ط) كما هي أيضاً كذلك في الكلمات الأربع الآتية والتصويب أيضاً من (ط).

(٣) في (ط): التي ساقطة.

(٤) في (الأساس): حاصلاً في تلك الجهة.

(٥) انظر: (الأساس) ص٧٧، ٧٨.

فيقال لك: أنت قد قدرت تقديراً أن الباري عن يمين العالم أو عن يساره، ولم تذكر دليلاً على امتناع ذلك في الجهة، وكل واحدة من هاتين الدعوتين ممنوعة، فلا نسلم لك إمكان هذا التقدير في حق الباري ولا امتناعه في الجهة، أو لا أسلم لك مجموع إمكان هذا وامتناع هذا؛ بل قد يشتركان في الإمكان أو الامتناع. فهذا المنع له ثلاث موجبات: أحدها: إمكانهما[1] جميعاً. والثاني: امتناعهما جميعاً. والثالث: إمكان[2] تيامن الجهة وتياسرها، وامتناع تيامن الباري وتياسره. فلم تذكر حجة تنفي واحداً من هذه الوجوه ونحن نذكر توجيه هذه الأجوبة فنقول:

الحيز والجهة إن كان عدمياً فلا يوصف بعلو ولا سفول

الوجه العاشر: أن الجهة والحيز: إما أن تكون وجودية أو عدمية. فإن كانت عدمية لم يجز أن توصف بعلو على العالم ولا سفول، ولا يقال: إن علو الباري تبع لها، ولا أنه محتاج إليها. ولا شيء من هذه الأمور فبطلت الحجة.

وإن كان الحيز والجهة أمراً وجوديًّا فمن المعلوم أنه إذا قدر تيامن الرب وتياسره، فتقدير[3] تيامن ذلك الشيء الموجود المسمى بالحيز والجهة أولى بالتيامن والتياسر. فإن ذلك إن كان من صفات الرب الداخلة في مسمى اسمه فهي تبع له، وإن كان

(١) في (ط): إمكانها.

(٢) في (ط): إمكان ساقطة.

(٣) في (ط): فبتقدير.

شيئاً منفصلاً كالعماء[١] أو العرش أو ما يقدر. فإن تقدير التحول على هذا أولى من تقديره على الله. فإن انتقال هذا وتحوله أولى بالجواز من انتقال الله تعالى وتحوله، ولهذا لم ينازع في هذا المسلمون الذين ينازعون في جواز الحركة والانتقال على الله، بل يجوزون ذلك على العرش وغيره، وينازعون في جوازه على الله[٢] فظهر أن تقدير تيامن الحيز والجهة وتياسره أولى من

---

(١) العماء سيأتي تعريفه في حديث أبي رزين العقيلي، ص ٣٠٤.

(٢) قال المؤلف رحمه الله في شرح حديث النزول(الفتاوى) ٥/ ٤٠٢: «واختلف أصحاب الإمام أحمد وغيرهم من المنتسبين إلى السنة والحديث في النزول والإتيان والمجيء وغير ذلك هل يقال إنه بحركة وانتقال؟ أم يقال بغير حركة وانتقال؟ أم يمسك عن الإثبات والنفي؟ على ثلاثة أقوال ذكرها القاضي أبو يعلى في كتاب اختلاف الروايتين والوجهين».

فالحاصل أن «منهم من صرح بلفظ الحركة كحرب الكرماني، وعثمان بن سعيد الدارمي». انظر: (الرد على بشر المريسي) ضمن عقائد السلف ص٣٧٩، وغيرهما.

وذكر حرب الكرماني أنه قول من لقيه من أئمة السنة كأحمد بن حنبل وإسحاق ابن راهويه وعبدالله بن الزبير الحميدي وسعيد بن منصور.

وقال عثمان بن سعيد وغيره: إن الحركة من لوازم الحياة، فكل حي متحرك، وجعلوا نفي هذا من أقوال الجهمية نفاة الصفات، الذين اتفق السلف والأئمة علي تضليلهم وتبديعهم.

وطائفة أخرى من السلفية كنعيم بن حماد الخزاعي والبخاري صاحب «الصحيح» وأبي بكر بن خزيمة وغيرهم كأبي عمر بن عبد البر وأمثاله: يثبتون المعنى الذي يثبته هؤلاء، ويسمون ذلك فعلاً ونحوه.

ومن هؤلاء من يمتنع عن إطلاق لفظ الحركة لكونه غير مأثور» انظر: (درء التعارض) ٢/ ٧-٨

وذكر المؤلف: «أن المنصوص عن الإمام أحمد إنكار نفي ذلك ولم يثبت عنه =

تقدير ذلك في الرب .

وإذا كان كذلك فقوله: «إنه بتقدير أن يحصل ذات الرب في يمين العالم أو يساره لا يكون موصوفاً بالعلو، وتلك الجهة التي في جهة العلو لا يمكن فرضها خالية عن العلو». باطل قطعاً؛ بل إن كانت شيئاً يحتمل الصفات بوصف بالعلو؛ ويكون في الجهة فإن خلوه عن صفة العلو أولى من خلو الله عن صفة العلو/على كل تقدير. وإن كان شيئاً لم يحتمل هذه الصفة، ولا يكون في جهة، فهذا عدم. لا يقال فيه: إنه عالٍ عن العالم، فضلاً عن أن يقال: إن علوه لذاته وعلو الباري تبع له.

١/٣٢٨ أ

أن ما قدره من حاجة الباري للجهة والحيز ممتنع

الوجه الحادي عشر: أن كثيراً من المسلمين من الصفاتية الذين يقولون: إن الرب فوق العالم وفوق العرش[(١)] ويقولون: إنه لا يجوز عليه الحركة والانتقال، ولا يتصور أن يتيامن أو يتياسر، فضلاً عن أن يكون خالياً عن صفة العلو، فيكون ما قدرته في حق الباري ممتنعاً. بل أصحابك[(٢)] الذين يقولون: إنه فوق العرش. يقولون بذلك. وإذا كان هذا التقدير ممتنعاً عندهم

= إثبات لفظ (الحركة) وإن أثبت أنواعاً قد يدرجها المثبت في جنس الحركة فإنه لما سمع شخصاً يروي حديث النزول ويقول بغير حركة ولا انتقال ولا بغير حال، أنكر أحمد ذلك وقال كما قال رسول الله ﷺ فهو كان أغير على ربه منك. انظر: (الاستقامة) ١/ ٧٢ـ٧٣. وانظر في معني الحركة مما أطال فيها المؤلف. (الفتاوى) ٥/ ٥٦٥ـ٥٧٧.

(١) ذكر المؤلف ـ رحمه الله ـ فيما سبق أن هذا قول ابن كلاب والأشعري وكثير من الصفاتية، وهم الذين يثبتون الصفات أو بعضها. انظر: ص ٨٠.

(٢) في (ط): أصحابه.

كان أدنى أحواله أن يكون ـ كما ادعيته من علو الجهة أنها عالية لذاتها ـ لا يمكن فرضها خالية عن هذا العلو، فكيف وقد تقدم بيان أن الأمر ليس كذلك. وإذا كان على أسوأ التقديرين يكون كل منهما مما يمنع زواله، فيكون علو كل منهما لذاته، فلا يكون علو الجهة أكمل من علو الله، ولا يكون مستكملاً بها، بل إن امتنع عليه الحركة والزوال امتنع تحوله عن العلو. فإذا كنت في هذا المقام لو أشركت بالله فجعلت الجهة له عدلاً وشبهاً في مشاركتها له في العلو الذاتي لكان هذا الإشراك خيراً من أن يفضل علو الجهة على علوه، ويجعل علوها بنفسها[1] وعلوه بها.

يتبين [2] أن الذي قلته أقبح من هذا الشرك، ومن جعل الأنداد لله، كما أن جحود فرعون الذي واقتموه على أنه ليس فوق السموات رب العالمين إله موسى جحوده لرب العالمين، ولأنه في السماء كان أعظم من شرك المشركين الذين كانوا يقرون بذلك ويعبدون معه آلهة آخرى: كحصين الخزاعي[3]لما كان مشركاً وأمثاله، الذي قال له النبي ﷺ: «**كم تعبد اليوم**

---

(١) في (ل) و(ط) : بنفسه. والألف زيادة.

(٢) في (ط): فتبين.

(٣) حصين بن عبيد بن خلف الخزاعي، والد عمران، اختلف في إسلامه، والصحيح أنه قدم علي النبي ﷺ فأسلم. ذكر في ذلك قصة فيها هذا الحديث. وقال ابن سعد: «عمران بن حصين أسلم قديماً هو وأبوه وأخته ».
انظر: (أسد الغابة) ٢/ ٢٦، (الإصابة) ١/ ٣٣٦، و(تهذيب التهذيب) ٢/ ٣٨٤.

إلهاً؟» قال: سبعة آلهة: ستة في الأرض وواحد في السماء. فلا ريب أن شرك هذا أخف من جحود فرعون، مع أن هذا لما قال النبي ﷺ: «**فمن الذي تعد لرغبتك ورهبتك؟**» قال: الذي في السماء.[1] فهو يعتقد أن الإله الذي في السماء أعظم من تلك

---

(١) الحديث أخرجه الترمذي (في سننه) ٥/٥١٩، ٥٢٠ كتاب الدعوات (٤٩) باب (٧٠) حديث رقم ٣٤٨٣ وقال الترمذي: هذا حديث غريب.
وقد روي هذا الحديث عن عمران بن حصين من غير هذا الوجه.
وأخرجه الطبراني (في الكبير) ١٨/ ١٧٤ رقم ٣٩٦ به.
وأخرجه البيهقي (في كتاب الأسماء والصفات) ص٥٣٤ من طريقهما.
فكلهم عن شبيب بن شيبة عن الحسن البصري.
وهذا الإسناد فيه ضعف؛ فإن شبيباً وإن كان صدوقاً فهو يهم. (التقريب ١/ ٣٤٦).
والحسن لم يسمع من عمران، فهو مدلس وقد عنعن (التقريب ١/ ١٦٥).
كما أخرجه ابن خزيمة (في كتاب التوحيد) ١/ ٢٧٧ من طريق آخر عن رجاء بن محمد الغدري، قال: حدثنا عمران بن خالد بن طليق بن محمد بن عمران بن حصين، قال: حدثني أبي عن أبيه عن جده، فذكره مع ذكر قصة قدوم الحصين على النبي ﷺ فذكره بلفظ مختلف.
وأخرجه ابن قدامة (في إثبات صفة العلو) ص٤٩ رقم (١٩) عن عمران بن خالد به.
وأخرجه أحمد (في مسنده) ٤/ ٤٤٤ من طريق آخر عن عمران بن حصين مطولاً في قصة إسلام أبيه، ولم يذكر ما ذكره المؤلف.
والحديث ذكره البخاري (في كتاب خلق أفعال العباد) ص٢٠.
وابن الأثير (في جامع الأصول) ٤/ ٣٤٢
وابن حجر في ترجمة الحصين وقصة إسلامه، وذكر عدد من خرجه وقال: «رواه أحمد والنسائي بسند صحيح». وقال: «رواه النسائي من وجه آخر وسنده صحيح من الطريقين» (الإصابة) ١/ ٣٣٦.

الآلهة. فأنتم لم ترضوا أن تجعلوا علو الله أكمل من علو غيره، ولا جعلتموه مثل علوه، بل جعلتم علو الغير أكمل من علوه، وهو يحتاج إلى ذلك الغير، الذي هو مستغنٍ عنه. وكل هذا إفك وبهتان[1] على رب العالمين.

أن المسلمين الذين يجوزون على الله النزول والمجيء يوافقون الأولين

الوجه الثاني عشر: أن المسلمين الذين يجوزون عليه النزول والمجيء والإتيان والحركة قد يوافقون الأولين في أنه لا يكون إلا عالياً حتى يقولوا: إنه ينزل إلى السماء الدنيا، ولا يخلو منه العرش[2] ويقولون: وصفه بهذه الصفات لا ينافي علوه. فهؤلاء أيضاً يوجبون له العلو، ويقولون إنه عالٍ بذاته ويمتنع أن يكون غير عالٍ: وإن جوزوا عليه الحركة والانتقال. وإذا كان كذلك فهؤلاء يقولون: لا نسلم إمكان خروج الله عن صفة العلو

---

(١) في (ط): وبهتان عظيم.

(٢) قال المؤلف (في الفتاوى) ٥/١٣١-١٣٢، ٤١٤-٤١٥ بشرح حديث النزول: «الكلام على من يقول ينزل ولا يخلو منه العرش، وأن أهل الحديث في هذا على ثلاثة أقوال: .

- منهم من ينكر أن يقال: يخلو أو لا يخلو. كما يقول ذلك الحافظ عبد الغني وغيره.

- ومنهم من يقول: بل يخلو منه العرش وقد صنف عبد الرحمن بن منده مصنفاً في الإنكار على من قال: لا يخلو من العرش أو لا يخلو منه العرش.

وكثير من أهل الحديث يتوقف عن أن يقول: يخلو أو لا يخلو، وجمهورهم على أنه لا يخلو منه العرش».

- قال: «والقول الثالث - وهو الصواب وهو المأثور عن سلف الأمة وأئمتها - أنه لا يزال فوق العرش ولا يخلو العرش منه مع دنوه ونزوله إلى السماء الدنيا، ولا يكون العرش فوقه . . .»

بوجه[1] من الوجوه حتى يقدر له تيامن أو تياسر يخرجه عن أن يكون موصوفاً بالعلو، بل هذا ممتنع عندهم. فإذا كان كذلك كان قولهم مثل قول إخوانهم المتقدمين في توجيه المنع، فيقولون: لا نسلم أن علو الجهة يكون أكمل من علوه[2] وأنه محتاج إليها. هذا لوكانت الجهة أمراً يمكن وصفه بالعلو بحيث يحتمل أن يكون في ذاته عالياً، وإلا فإذا لم يكن كذلك بطل أصل الكلام.

أن تقدير خروج الجهة الوجودية..

الوجه الثالث عشر: أن يقال: هب أنه سلم لك أنه قد يتيامن أو يتياسر بحيث/ لا يكون موصوفاً بالعلو، لكن لا يسلم أن الجهة التي توصف بالعلو لا يمكن فرض وجودها خالية عن العلو. فإن الذي يحتمل صفة العلو لا يكون إلا موجوداً، إذ المعدوم لا يحتمل الصفات، ولا يقال: إنه في جهة العلو، ولا في جهة السفل، ولا في شيء من الجهات. وإذا كان موجوداً كان تقدير خروجه عن صفة العلو أولى من تقدير كون الله ليس موصوفاً بالعلو على كل وجه من الوجوه. فإن التحول والانتقال وجوازه على المخلوق أولى من جوازه على الخالق.

٣٢٨/ب

إن كان علو الرب واجباً فالجهمية أعظم الناس سلباً لهذا الواجب

الوجه الرابع عشر: أن كونه موصوفاً بعلو ذاته على العالم: إما أن يكون واجباً له، أو لا يكون. فإن كان واجباً له فأنتم معاشر الجهمية من أعظم الناس سلباً لهذا الواجب عنه،

---

(١) في (ط): لوجه.

(٢) في (ط) : من غيره.

وتقولون: إن علوه إنما هو بالقدرة[١] فقط[٢]. فإن الذي يقول إنه تارة يكون عالياً بذاته على العالم، وتارة يكون غير عالٍ. بل إما متيامناً متياسراً أو غير ذلك مع كونه عالياً بالقدرة التي أثبتموها في الحالين، هو أعظم وصفاً لله[٣] بصفة الكمال منكم، حيث أثبت له العلو الذي أثبتموه، وزاد عليكم بأن أثبت له من العلو الذي هو كمال ما لم تثبتوه أنتم، ثم هو مع هذا إذا وصفه وزاد عليكم بأن أثبت له من الذي هو كمال ما لم تثبتوه أنتم، ثم هو مع هذا إذا وصفه بما يقتضي أن يكون علو الجهة أكمل منه مثل تجويز عدم العلو عليه بعض الأوقات هو أحسن حالاً منكم حيث سلبتموه هذا العلو الذي هو كمال.

فمن أثبته له ولو لم يجعله أكمل فيه من غيره هو أحسن حالاً منكم[٤] فليس لكم أن تبطلوا قوله بتصحيح قولكم، فإن كان علو ذاته على العالم ليس بصفة الكمال، لم يصح أن يقال: علو الجهة أكمل من علوه، لأن التفضيل في الكمال يقتضي الاشتراك

---

(١) في (ط): إنما هو القدرة.

(٢) والجهمية يقولون: إن العلو مجرد القدرة. ولقد نص على ذلك الرازي (نفسه في الأساس) فقال في تأويل قوله تعالى: ﴿ تَنزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ ٱلْأَرْضَ وَٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلْعُلَى ﴾ لاشك أن المفهوم منه: بيان كمال القدرة لله تعالى وكمال إلهيته.
انظر: (الأساس) ص٢٠٠
وذكر الأشعري (في الإبانة) ص٨٦ أن هذا قول الجهمية والمعتزلة والحرورية.

(٣) في (ل): زيادة (فالعلو أعظم وصفاً له) ورجحت أنها تكرار، والصواب حذفها كما في (ط).

(٤) في (ط): منكم ساقطة.

فيه. فإذا كان كل واحد من علو ذاته على العالم، ومن علو الجهة على العالم ليس هو صفة كمال لم يكن أحدهما أكمل من الآخر، فبطلت هذه الحجة، وظهر أن هذه الحجة باطلة على التقديرين، ولله الحمد.

القول بأنه متيامن أو متياسر أو في غمام أو تحت العرش

الوجه الخامس عشر: أن يقال: أنتم تقولون: ليس علوه إلا علو القدرة. فإذا قدر أنه جعل نفسه متيامناً عن العالم أو متياسراً؛ بل جعل نفسه في غمام؛ بل جعل نفسه تحت العرش، ونحو ذلك مما فيه علو شيء فوقه، مع كونه مقتدراً على ذلك، وعلى كل شيء، ومقتدراً على تغيير كل شيء وتحويله، وجعل العالي سافلاً، وجعل السافل عالياً، لم يخرج بذلك عما يستحقه من صفة العلو عندكم، وخروجه عن العلو بالجهة لا ينافي الكمال عندكم، فلا يكون في ذلك نقص بحال، حتى يكون مستكملاً وغير مستكمل. ولو قيل: إنه في الجهة. أو قيل: إنه واجب أن يكون في الجهة، أو واجب أن يكون متحيزاً. فإن الذي يقول هذا قد لا يقول: إن ذلك صفة كمال؛ بل هو جائز عليه، كما يجوز ما يجوز من أفعاله، وكما تجوز رؤيته، وذلك ليس بنقص.

فأنتم موافقون على أن كونه غير عالٍ بالجهة ليس بصفة نقص، فالذي يقول: إنه عال إذا قال لكم سواء في حقه علا على العالم، أو لم يعل[1]، وسواء كان في الجهة أو لم يكن: هو في

---

(١) في (ط): لم يقل.

الحالين غير موصوف بصفة نقص، بل هو موصوف بالقدرة على هذا كله. فإن هذا القائل أثبت له من صفة القدرة التي هي العلو عندكم أعظم مما أثبتموه[1]، ولم يثبت له نقصاً بحال. وإذا كان كذلك لم يجب أن يكون علوه بالجهة، لا كمالاً ولا نقصاً إذا كانت قدرته كاملة على التقديرين، وهو العلو عندكم. وإذا كان كذلك لم يكن ما هو أعلى منه لو كان موجوداً أكمل منه، ولم يكن هو مستكملاً بذلك الغير/ لأن ذلك فرع كون ذلك كمالاً، وهذا قد وافقتموه على أنه ليس بكمال، وهو قد وافقكم على ما هو كمال وأثبته أكمل مما أثبتموه، فلا يلزم من قال: إنه على العرش أن يكون غيره أكمل منه، ولا أنه مستكمل بغيره.

١/٣٢٩

إذا فرض أن علو الجهة أكمل فأنتم تقولون إن العلو بالقدرة أكمل منه

الوجه السادس عشر: أن يقال: هب أن العلو بالجهة كمال، فأنتم تقولون: إن العلو بالقدرة أكمل منه. فإذا وافقكم موافق على هذا، وقال: علو القدرة أكمل من العلو بالجهة، وكل شيء موجود سواء كان حيزاً أو جهة أو شيئاً غير ذلك. فإن الله قادر عليه، مدبر له، قاهر له، فإذا قدر أنه تيامن أو تياسر أو نزل حتى يجعل شيئاً أعلى منه بالجهة، فهو أعلى من ذلك الشيء بالقدرة والربوبية والتدبير، وهو الذي جعله في تلك الجهة بمشيئته واختياره، وذلك الشيء مفتقر إلى الله عز وجل، والله غني عنه. وإذا كان كذلك لم يلزم أن يكون أكمل من الله في العلو، ولا أن يكون الرب مستكملاً به، وأن الرب خرج عن صفة العلو

---

(١) في (ل) و(ط): أثبتوه. ورجحت أن الصواب ما ثبت.

مع لزومها لذلك، بل الرب موصوف بالعلو الحقيقي عندكم على ذلك والقهر له والتدبير ، وذلك موصوف بأنه تحت حكم الله وأمره، فإذا شاء الرب أن يرفع جهته مع كونه مدبراً له لم يلزم أن يكون هذا نقصاً على الأصول التي سلمتموها[1]، كما يضربون به المثل فيقولون: إن الملك هو أعلى من رعيته، وإن كان مكان بعض رعيته فوق مكانه، ولهذا يقال لمجلسه: المجلس العالي والسامي. وإن كان مجالس بعض[2] رعيته أعلى حيزاً منه.

فإذا كان الأمر كذلك، فقولك: «لو كان علو الباري على العالم بالحيز والجهة لكان علو تلك الجهة أكمل من علو الباري»[3]. أتريد به أن علوه ليس إلا بالجهة فقط ليس هو قادرًا على العالم مدبراً له؟ أم تريد أن علوه بالجهة مع ما له من العلو بالقدرة. فإن أردت الأولى فهو أعظم الكفر وأبطل الباطل، ولا يقوله مسلم ولا عاقل يقر بالصانع، بل المؤمنون متفقون على أن الله قادر على العالم وليس العالم قادراً[4] عليه. فإذا ضموا إلى ذلك أنه عال بالجهة والحيز، وفرض أن من العالم ما علا عليه بعض الأعيان بالجهة فقط ، بل لو علا عليه دائماً بالجهة فقط مع علو الرب عليه بالقدرة لكان علو الرب أكمل من علو ذلك، فكيف إذا كان الرب هو الذي دبره وهو الذي علاه

---

(١) وهي علوه بالقدرة والربوبية والتدبير.

(٢) في (ط): وإن كان مجلس رعيته.

(٣) (الأساس): ص٧٧، ٧٨.

(٤) في (ط): قادر.

وبمشيئته وأمره يكون جميع شئونه؟!.

قولك: إن الباري ناقصٌ مستكمل بغيره

الوجه السابع عشر: قولك: « يلزم أن يكون الباري ناقصاً بذاته مستكملا بغيره»[1]. إنما يصح إذا كان الحيز والجهة غيراً له، وذلك إنما يصح لو كان الحيز والجهة أمراً منفصلاً عنه. فأما إذا كان الحيز هو حده ونهايته، فالجهة كونه بحيث يشار إليه لم يكن هناك غيراً له عند الصفاتية، الذين يقولون: ليست صفاته غيره. ومن سمى هذا غيراً كان قوله مستكملاً بغيره[2]كقوله مستكملاً بعلمه وقدرته وحياته، وذلك مثل قوله مستكملاً بنفسه، وهذا ليس بممتنع، بل هو واجب، فالكلام في كماله كالكلام في وجوده.

وقد تقدم الكلام في قول القائل: هو واجب بنفسه، وما يدخل في ذلك/ من صفاته، وأنه لا يكون موجوداً إلا بما تستحقه ذاته من صفاته، بل لا يكون موجود قط إلا كذلك، ففرض عدم ذلك جحد لجميع الموجودات . وتكلمنا على لفظ (الغير) و(الحيز) و(الافتقار)[3] ونحو ذلك. وكذلك القول في

٣٢٩/ب

---

(١) (الأساس) ص٧٨.

(٢) في(ل): لغيره. والتصويب من (ط).

(٣) الافتقار: الفقر هو الحاجة والافتقار الحاجة إلى الغير، وضده الغنى، وتقول: الخلق مفتقر إلى الله، والله غني عن ما سواه. انظر: (تهذيب اللغة) للأزهري ١١٣/٩، و(لسان العرب) ٥/ ٦٠ مادة (فقر).
قال المؤلف: «لذلك لفظ (الافتقار) يراد به التلازم بمعنى أنه لا يوجد أحدهما إلا مع الآخر، ويراد به افتقار المعلول إلى علته، ويراد به افتقاره إلى محله =

قول القائل: هو مستكمل بغيره. إذا فسر ذلك الغير بما هو من صفاته اللازمة لم يكن ذلك ضارًّا، بل أمر واجب، فإن الكمال لا يكون إلا بأمور وجودية، لا يكون بالأمور العدمية، وهو سبحانه كامل بتلك الأمور الوجودية التي حقيقته وذاته عليها.

إن الحيز الذي جعلت الله مستكملاً...

الوجه الثامن عشر: أن ذلك الغير الذي جعلته مستكملاً به: أو غير غني عن الله أم غير مفتقر إلى الله؟ إن قلت: إنه غني عن الله، فليس في الوجود شيء غني عن الله، بل جميع الكائنات مفتقرة إليه. وإن قلت: بل هو المفتقر إلى الله، كان معنى قولك: إنه يكون مستكملاً بما هو مفتقر إليه. والأمر المفتقر إليه إما أن يكون من لوازم ذاته، وإما أن يكون كائناً بمشيئته واختياره. فيعود الأمر إلى أنه مستكمل بذاته ومشيئته التي هي من لوازم ذاته، فيكون ذلك الاستكمال بذاته كما تقدم. وحينئذ فلا يصح قولك: ناقص لذاته ومستكمل بغيره. لأن ذاته مستلزمة لذلك الكمال، فلا يتصور نقصها.

إنك زعمت في نهايتك أن امتناع النقص على الله لا يعلم بالعقل

الوجه التاسع عشر: أنك زعمت في «نهايتك» أن امتناع النقص على الله لم يعلم بالعقل، وإنما ثبت امتناع النقص عليه إذا أثبته بالإجماع. وقد تقدم بعض حكاية ألفاظه في ذلك، وقال في مسألة (السمع والبصر) لما احتج أصحابه بأن ضد ذلك

= وعلته القابلة».

ثم قال: «وهذا اصطلاح المتفلسفة». راجع (منهاج السنة النبوية) ٢/٦٦، ٥٤٣.

نقص، وقال[1] في الأسولة[2] على الحجة: «ولئن سلمنا أن ضد السمع والبصر نقص، فلم قلتم: إن النقص على الله محال؟ قال: واعلم أن أجود ما قيل في بيان هذه المقدمة الإجماع. وعلى هذا تصير الدلالة سمعية، لأن الذي يدل على كون الإجماع حجة: إما الآيات وإما الأخبار. وإذا كان الأمر كذلك كان المستمسك[3] في الابتداء بالآيات الدالة على كونه سميعاً بصيراً أولى من ذكر هذه الطريقة الطويلة»[4].

والإجماع لم ينعقد على أمور معينة؛ بل كل مسلم ينزه الله عما يعتقده نقصاً.

وإذا كان هذا، فالجهة فيها نزاع عظيم بين الناس، وأكثر المسلمين، بل أكثر العالمين، بل سلف الأمة وأئمتها، يقولون بأن الله تعالى فوق العالم، وعلى العرش. فإن كان هذا نقصًا لم يكن قد انعقد الإجماع على نفيه. وأنت فقد زعمت أن العقل لا ينفي عنه النقص، فلا يكون معك حجة على نفي هذا الذي سميته نقصاً، لا من عقل، ولا من سمع، ولا يصح قولك: «وذلك محال». هذا لو كان هذا الذي سميته نقصاً مستمراً،

---

(١) في (ط): فقال.

(٢) الأسولة: جمع سوال من دون همز وهي لغة حكاها أبو زيد وابن جني. وقالوا: إن الأصل في الهمز أنها واو. ومنها قولهم (هما يتساولان). انظر: (تاج العروس) ٧/ ٣٨٥ مادة (سول)، و(اللسان) ١١/ ٣٥٠ مادة (سول).

(٣) في (النهاية): فإن التمسك.

(٤) انظر: (نهاية الأقدام) للرازي لوحة ١٤٥/ب.

فكيف إذا كان فيه استكمال بالغير؛ فإنه من المعلوم أن الناقص المستكمل بغيره خير من الناقص الذي ليس مستكملاً لا بنفسه ولا بغيره.

وبهذا الوجه وأمثاله يتبين أن هؤلاء الجهمية مع ما هم عليه من التعطيل الذي زخرفوه بثوب التنزيه، فإنهم لا ينزهون الله تعالى عما يجب تنزيهه عنه من النقايص والعيوب، بل يصفونه بالفقر والحاجة/ وبغير ذلك من الصفات كما بيناه في غير هذا ٣٣٠/أ الموضع، ويعترف أئمة كلامهم أن العقل لا يقتضي تنزيه الله عن النقص، وإنما يأخذون مقدمات سلمها لهم المسلِّمون، فيحتجون بها على المسلِّمين في إبطال بعض دينهم، وهذا شأن المنافقين الذين يجادلون بكتاب الله تعالى، كما في الحديث موقوفا على عمر ومرفوعاً إلى النبي ﷺ [قال: «**إنما أخاف على أمتي زلة عالم، وجدال منافق بالقرآن والأئمة المضلين**»][(١)][(٢)]، وكما في حديث عبد الملك بن عمير[(٣)]، عن ابن أبي ليلى[(٤)]،

---

(١) في (ط): ما بين المركنين ساقط.

(٢) سيأتي هذا الحديث في كلام المؤلف ويأتي تخريجه هناك ص ١٨٨-١٨٩.

(٣) عبد الملك بن عمير بن سويد اللخمي الكوفي، ثقة فقيه، ولي قضاء الكوفة بعد الشعبي، حدث عن جابر بن عبدالله وسمرة بن جندب وعدي بن أبي حاتم، وعنه السفيانان وزائدة، وإسرائيل وغيرهم، توفي سنة (١٣٦هـ).
انظر: (التقريب) ١/ ٥٢١: (تذكرة الحفاظ) ١/ ١٣٩ رقم ١٢٣٧.

(٤) ابن أبي ليلى: محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى الفقيه المقرئ مفتي الكوفة وقاضيها، حدث عن أخيه وعيسى والشعبي وعطاء ونافع وغيرهم وعنه السفيانان ووكيع وزائدة، صدوق سيئ الحفظ جدًّا، توفي سنة (١٤٨هـ). انظر: (تذكرة =

عن معاذ بن جبل، قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: **«إني أخاف عليكم ثلاثاً وهي كائنة: زلة العالم، وجدال منافق بالقرآن، ودنيا تفتح عليكم»**[1].

ورواه ابن أبي حاتم[2] والنجاد[3] وغيرهما من حديث يزيد بن أبي زياد[4]، عن مجاهد، عن ابن عمر، قال: قال رسول الله ﷺ: **«أشد ما أتخوف على أمتي ثلاث: زلة عالم، وجدال منافق**

= الحفاظ) ١/ ١٧١، و(التقريب) ص١٨٤.

(١) أخرجه الطبراني (في الكبير) ٢٠/١٣٨ رقم ٢٨٢.
وأخرجه أيضاً (في الصغير) ٢/ ١٨٦ رقم ١٠٠١.
وذكره الهيثمي (في مجمع الزوائد) وقال: رواه الطبراني في الثلاثة وفيه عبدالحكيم بن منصور، وهو متروك الحديث.

(٢) ابن أبي حاتم: أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي، ابن الإمام أبو حاتم، ولد سنة (٢٤٠هـ)، بحر في العلوم والنقد ومعرفة الرجال، من مصنفاته الجرح والتعديل، والتفسير، وله مصنف في الرد على الجهمية، أخذ علم أبيه وأبي زرعة، وهو ثقة حافظ. توفي سنة (٣٢٧هـ).
انظر: (تذكرة الحفاظ) ٣/ ٨٢٩، و(طبقات الحنابلة) ٢/ ٥٥.

(٣) النجاد: هو أبو بكر أحمد بن سلمان بن الحسن النجاد، ولد سنة (٢٥٣هـ) حافظ فقيه، صنف كتاباً كبيراً في السنن، والفقه، وله كتاب في الرد على من يقول القرآن مخلوق (مطبوع) توفي سنة (٣٤٨هـ). (تذكرة الحفاظ) ٣/ ٨٦٨، و(تاريخ بغداد) ٤/ ١٨٩.

(٤) يزيد بن أبي زياد القرشي الهاشمي الكوفي، رأى أنساً، وروى عن عبد الله بن الحارث بن نوفل، وإبراهيم النخعي، ومجاهد، وعكرمة، وغيرهم، كان شيعياً، من الخامسة، ضعيف، مات سنة (١٣٦هـ). انظر: (تهذيب التهذيب) ١١/ ٣٢٩، و(التقريب) ٢/ ٣٦٥، و(الجرح والتعديل) ٩/ ٢٨٥.

بالقرآن، ودنيا تقطع أعناقكم، فاتهموها على أنفسكم»[1] وهذا مشهور من حديث كثير [بن عبد الله][2] بن عمر بن عوف المزني[3] عن أبيه، عن جده، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**إني أخاف على أمتي من بعدي من أعمال ثلاثة**». قيل: وما هي يا رسول الله؟ قال: «**زلة العالم، وحكم جائر، وهوى متبع**»[4] وروي. «**من حابر**»[5] وحديث الأئمة المضلين محفوظ، وأصله في الصحيح، فروى ثوبان عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**أخوف ما أخاف على أمتي بعدي الأئمة المضلون**»[6]

---

(١) أخرجه اللالكائي (في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة) ١/١١٦ رقم ١٨٣ بسنده عن معاذ بن جبل من حديث طويل، وذكره الهيثمي (في مجمع الزوائد) ١/١٨٦، وقال الهيثمي: رواه الطبراني في الأوسط.

(٢) في (ل) و (ط): ابن عبدالله ساقطة.

(٣) كثير بن عبدالله بن عمرو بن عوف المزني المدني، روى عن أبيه ومحمد بن كعب، ونافع مولى ابن عمر، وروى عنه كثيرون، ضعيف، رمي بالكذب. انظر: (التقريب) ٢/١٣٢، و(التهذيب) ٨/٤٣٢، و(الميزان) ٣/٤٠٦.

(٤) وهو بهذا السند ضعيف، قال الهيثمي (في مجمع الزوائد) ٥/٢٣٩: «رواه الطبراني وفيه كثير بن عبدالله المزني وهو ضعيف وبقية رجاله ثقات».
وقد أخرج هذا الحديث ابن عدي (في الكامل في ضعفاء الرجال) في ترجمة كثير بن عبدالله المزني ٦/٢٠٧٩.

(٥) أي زلة من حابر، أي من عالم مأخوذ من الحبر، ويطلق على العالم سواء كان من المسلمين أم من أهل الكتاب. انظر: (تاج العروس) ٣/١١٧ مادة (حبر).

(٦) أخرجه عن ثوبان:
أحمد (في مسنده) ٥/٢٧٨، ٢٨٤.
والترمذي (في سننه) ٤/٥٠٤ كتاب الفتن، باب ما جاء في الأئمة المضلين.
وأبو داود (في سننه) ٢/٤٥١ كتاب الفتن، الباب الأول.
=

ويروى من حديث أبي الدرداء[1] وشداد ابن أوس[2].

وأما اللفظ الذي ذكرناه فهو محفوظ عن عمر بن الخطاب من حديث ابن المبارك[3] ووكيع[4] وغيرهما، عن مالك بن

= والدارمي (في سننه) ١/ ٧٠ المقدمة، باب ٢٢، ٢/ ٣١١، كتاب الرقائق، باب الأئمة المضلين، وهو عندهم بلفظ: «إنما أخاف على أمتي الأئمة المضلين».

(١) وعن أبي الدرداء أخرجه أحمد (في مسنده) ٦/ ٤٤١ (حدثنا عبدالله حدثني أبي ثنا يعقوب، قال: حدثني أبي عن أبيه، قال: حدثني أخ لعدي بن أرطأة عن رجل عن أبي الدرداء به).
قال الألباني في سند هذا (في سلسلة الأحاديث الصحيحة) [٤/ ١١٠ رقم ١٥٨٢] «وهذا إسناده ضعيف لجهالة الرجل والراوي عنه. ومن هذا الوجه أخرجه الطبراني أيضاً كما في المعجم (٥/ ٢٣٩)».
وأخرجه الدارمي (في سننه) ١/ ٧٠ بسنده عن أخ لعدي بن أرطأة عن أبي الدرداء به، ولم يذكر الرجل.

(٢) شداد بن أوس بن ثابت الخزرجي ابن أخي حسان بن ثابت الأنصاري، صحابي جليل، من الذين أوتوا العلم والحلم، قيل شهد بدراً، وسكن حمص، وتوفي ببيت المقدس (سنة ٥٨هـ) وقيل غير ذلك. (الإصابة) ٢/ ١٣٨، (أسد الغابة) ٢/ ٣٨٧.
وحديث شداد رواه الإمام أحمد (في مسنده) ٤/ ١٢٣. قال الهيثمي (في المجمع) (٥/ ٢٣٩): «رجاله رجال الصحيح».

(٣) عبدالله بن المبارك المروزي مولى بني حنظلة، ثقة، ثبت فقيه، عالم جواد، مجاهد اجتمعت فيه خصال الخير، ولد سنة (١١٨هـ) أمير المؤمنين بالحديث، له مصنفات عديدة في الحديث والفقه والزهد وغيرها، توفي سنة (١٨١هـ). انظر: (تذكرة الحفاظ) ١/ ٢٧٤، و(التقريب) ١/ ٤٤٥، و(سير أعلام النبلاء) ٨/ ٣٧٨.

(٤) وكيع بن الجراح بن مليح، الإمام الحافظ الثبت، محدث العراق، أبو سفيان الرواسي، ثقة حافظ عابد، ولد سنة (١٢٩هـ) أحد الأئمة الأعلام، توفي سنة (١٩٧هـ). (التذكرة) ١/ ٣٠٦، و(التقريب) ٢/ ٣٣١.

مِغوَل[1]: سمعت أبا حصين[2] يذكر عن زياد بن حدير[3]، قال: قال عمر بن الخطاب: يهدم الإسلام زلة عالم، وجدال منافق بالقرآن، وأئمة مضلون[4]. وفي مسند الإمام أحمد: ثنا يزيد بن هارون[5]، ثنا ديلم بن غزوان العبدي[6]، ثنا ميمون

---

(١) مالك بن مغول بن عاصم بن حارثة البجلي أبو عبدالله الكوفي، ثقة، ثبت، روى عن أبي إسحاق السبيعي، ونافع، وأبي الحصين الأسدي، وعنه وكيع وابن المبارك وغيرهم، مات سنة (١٥٩هـ) على الصحيح. انظر: (تهذيب التهذيب) ١٠/ ٢٢، و(التقريب) ٢/ ٢٢٦.

(٢) أبو الحصين هو عثمان بن عاصم بن حصين الأسدي الكوفي، ثقة، ثبت، روى عن جمع من الصحابة، وهو من أصحاب الشعبي، روى عنه جماعة منهم مالك ابن مغول، مات سنة (١٢٧هـ). انظر: (تهذيب التهذيب)، و(التقريب) ٢/ ١٠، و(الجرح والتعديل) ٦/ ١٦٠.

(٣) زياد بن حُدَيْر الأسدي، أبو المغيرة، تابعي ثقة، عابد، روى عن عمر وعلي رضي الله عنهما وعنه الشعبي، وأبو الحصين، ويزيد بن أبي زياد، من الطبقة الثانية. (تهذيب التهذيب) ٣/ ٣٦١، و(الجرح والتعديل) ٣/ ٥٢٩.
وهو بهذا السند صحيح، وأبو حصين وإن رمي بالتدليس فقد تابعه الشعبي عن زياد بن حدير. انظر: الدارمي فيما يأتي.

(٤) الدارمي (في سننه) ١/ ٧١. المقدمة، باب ٢٢ بسنده عن الشعبي عن حدير به.
كما أخرجه أيضاً الفريابي (في كتاب صفة النفاق وذم المنافقين) ص٣٨ رقم ٣١ قال: «حدثني زكريا بن يحيى البلخي قال: حدثنا وكيع به».

(٥) يزيد بن هارون بن زادان السلمي مولاهم، أبو خالد الواسطي، ثقة متقن عابد، روى عن سليمان التميمي وحميد الطويل، وديلم بن غزوان، وعنه الإمام أحمد وابن المديني، وإسحاق بن راهويه، ويحيى بن معين وغيرهم. توفي سنة (٢٠٦هـ).
انظر: (تذكرة الحفاظ) ١/ ٣١٧، و(تهذيب التهذيب) ١١/ ٣٦٦.

(٦) ديلم بن غزوان العبدي، أبو غالب البراء، البصري، صدوق، وكان يرسل، روى عن عبدالله بن عمرو، وثابت البناني، وميمون الكردي وغيرهم، وعنه يزيد =

الكردي[1]، عن أبي عثمان النهدي[2]، قال: إني لجالس[3] تحت منبر عمر بن الخطاب، وهو يخطب الناس، فقال في خطبته: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**إن أخوف ما أخاف على هذه الأمة كل منافق عليم اللسان**»[4] وفي رواية أخرى: «**يتكلم**

= ابن هارون، وقد وثقه ابن حبان وابن معين، من الثامنة. انظر: (التقريب) ١/ ٢٣٦، و(تهذيب التهذيب) ٣/ ٢١٤، و(الجرح والتعديل) ٣/ ٤٣٤.

(١) ميمون الكردي، كنيته أبو بصير، وقيل أبو نصير، روى عن أبيه وأبي عثمان النهدي، وعنه حماد بن زيد، وديلم بن غزوان. وثقه أبو داود، وقال ابن معين: لا بأس به. وضعفه الأزدي. من السادسة. انظر: (التقريب) ٢/ ٢٩٢، و(تهذيب التهذيب) ١٠/ ٣٩٤، و(ميزان الاعتدال) ٤/ ٢٣٦.

(٢) أبو عثمان النهدي، هو عبد الرحمن بن ملّ البصري، مخضرم، من كبار الثانية، مشهور بكنيته، ثقة ثبت عابد، سمع من عمر، وابن مسعود، وحذيفة وغيرهم من الصحابة وروى عنه خلق كثير، مات سنة (١٠٠هـ) وقيل غير ذلك. وله مائة وثلاثون سنة. (تذكرة الحفاظ) ١/ ٦٥، (تهذيب التهذيب) ٦/ ٢٧٧.

(٣) في (ط): جالس.

(٤) أخرج هذا الحديث أحمد (في مسنده) ١/ ٢٢،٤٤، وصححه الألباني (سلسلة الأحاديث الصحيحة) ٣/ ١١ رقم ١٠١٣. وأخرجه ابن بطة (في الكبرى) بسنده... حدثنا معلى بن أسد حدثنا ديلم بن غزوان به. (الإبانة) ٢/ ٧٠١ رقم ٩٤١.

وأخرجه الفريابي (في صفة النفاق) ص٣٥ رقم ٢٤ بسنده... قال: حدثنا ديلم ابن غزوان به.

وأخرجه من طريق آخر عن عمر: ابن بطة (في الكبرى) ٢/ ٧٠١ رقم ٩٤٠ بسنده: حدثنا حسين بن ذكوان المعلم عن عبدالله بن بريدة أن عمر قال: عهد إلينا رسول الله ﷺ: «**أن أخوف ما أخاف عليكم منافق عالم اللسان**».

وأخرجه من هذا الطريق عن عمران بن حصين: ابن حبان (في صحيحه) عن حسين المعلم به عن عبدالله بن بريدة عن عمران بن حصين قال: قال رسول الله =

بالحكمة، ويعمل بالفجور»[1] ورواه من حديث مالك بن دينار[2]، عن ميمون، ولفظه: «**حذرنا رسول الله ﷺ كل منافق عليم**»[3] ورووا عن عمر بن الخطاب أنه قال: أخوف ما أخاف على هذه الأمة الذين يتأولون القرآن على غير تأويله[4].

= ﷺ «**أخوف ما أخاف عليكم جدال منافق عليم اللسان**». [١/ ٢٤٦ رقم ٨٠].
وأخرجه الطبراني (في الكبير) ١٨/ ٢٣٧ رقم ٥٩٣ عن حسين المعلم به.
كما أخرجه أيضاً الفريابي بهذا السند (في كتاب صفة النفاق وذم المنافقين) ص٣٥ رقم (٢٣) عن عبيد الله بن معاذ، قال: حدثنا حسين المعلم به.
قال البزار: «لا نحفظه إلا عن عمر، وإسناد عمر صالح، وأخرجناه عنه، وأعدناه عن عمران» لحسن إسناد عمران. انظر: (كشف الأستار عن زوائد البزار) ١/ ٩٨.

(١) ورد رواية أخرى عن الطبراني (في الصغير) قريب من معنى هذا اللفظ، قال ﷺ: «**إني لا أتخوف على أمتي مؤمناً ولا مشركاً. أما المؤمن فيحجزه إيمانه، وأما المشرك فيقمعه كفره، ولكن أتخوف عليكم منافقاً عالم اللسان، يقول ما تعرفون، ويعمل ما تنكرون**».
(الروض الداني إلى المعجم الصغير للطبراني) ٢/ ٢٠٠ رقم ١٠٢٤. وانظر: (المطالب العالية) ٣/ ٩٢، ٩٣، وانظر: (المجمع) ١/ ١٨٧.

(٢) مالك بن دينار السلمي، أبو يحيى البصري، الزاهد، صدوق، وثقه النسائي وابن حبان، روى عن أنس بن مالك وشهر بن حوشب، والحسن، وابن سيرين وعكرمة، وعطاء. مات سنة (١٣٠هـ). انظر: (تهذيب التهذيب) ١٠/ ١٤، و(ميزان الاعتدال) ٣/ ٤٧٦.

(٣) هذا اللفظ أخرجه الفريابي (في صفة النفاق وذم المنافقين) ص٣٦، رقم ٢٥ عن ميمون الكردي به. وأيضاً أخرجه البزار (في زوائده) بسند أحمد عن عمر: «حذرنا رسول الله...» الحديث. كما أخرجه أيضاً عن عمران بن حصين.
انظر: (كشف الأستار) ١/ ٩٩، ١٠٠ حديث رقم ١٦٨، ١٧٠.

(٤) أخرجه الفريابي (في كتاب صفة النفاق) ص٣٧ رقم ٢٨ عن عمر رضى الله عنه: «**إنما أخوف ما أخاف عليكم ثلاثة: منافق يقرأ القرآن لا يخطئ فيه واواً ولا ألفاً** =

ومن المشهور عن عمر أنه قال: «إذا جادلكم أهل البدع بشبهات القرآن فخذوهم بالسنن[1]، فإن أهل السنن[2] أعلم بكتاب الله تعالى منهم»[3]. فإن المنافق لا يعتقد وجوب اتباع الكتاب والسنة واتباع الإجماع، إذ ليس في باطن الأمر متدين باتباع النص والإجماع، بل يأخذ من النص والإجماع ما يحتج به

= **ليجادل الناس أنه أعلم منهم ليضلهم عن الهدى، وزلة عالم، وأئمة مضلون»**.
كما أخرج هذا الأثر ابن عبد البر (في جامع بيان العلم وفضله) ٢/ ١٩٤ عن ابن الأعرابي بسنده. أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ـ قال: «ما أخاف على هذه الأمة من مؤمن ينهاه إيمانه، ولا من فاسق بين فسقه، ولكني أخاف عليها رجلاً قد قرأ القرآن حتى أزلقه بلسانه ثم تأوله على غير تأويله..».
قال الهيثمي (في مجمع الزوائد) ١/ ١٨٧]: (وعن عمر بن الخطاب قال: قال رسول الله ﷺ: «**أكثر ما أتخوف على أمتي من بعدي رجل يتأول القرآن يضعه على غير موضعه**..» الحديث. قال الهيثمي: رواه الطبراني (في الأوسط) وفيه إسماعيل بن قيس الأنصاري، وهو متروك الحديث.

(١) في (ط): السنة.
(٢) في (ط): السنة.
(٣) أخرج هذا الأثر عن عمر رضي الله عنه:
الدارمي (في سننه) ١/ ٤٩ رقم ١٢١ بسنده.
وأخرجه ابن بطة (فى الإبانة الكبرى) ١/ ٢٥٠ح ٨٣، ٨٤ وقال محققه: إسناده صحيح.
وأخرجه اللالكلائي (في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة) ١/ ١٢٣ح ٢٠٢.
وأخرجه الآجري (في الشريعة) ص٧٤، باب تحذير النبي ﷺ أمته الذين يجادلون بمتشابه القرآن.
كما أخرج هذا الأثر اللالكائي (في شرح أصول أهل السنة والجماعة) ١/ ١٢٣ ح ٢٠٣ عن علي رضي الله عنه.

على المؤمنين في تنفيق نفاقه، وترويج غشه وتلبيسه.

وإذا كان كذلك فما يرفع الله به الدرجات ـ كما رفع درجات إبراهيم ويوسف عليهما السلام ـ أن يحتج عليهم بالحجج الدافعة لهم، وأن يكيدوا كيداً حسناً لدفع كيدهم وعدوانهم على الإيمان وأهله، فلا يمكنون من القدح في الإيمان بما يسلمه لهم المؤمنون، بل إذا عارضوا ما يقوله المؤمنون/ من الحق بحجج يسلم[1] لهم المؤمنون بعض مقدماتها بين لهم أن تلك الحجج عليهم لا لهم، أو أنها على فساد قولهم وفعلهم أدل منها على ما عارضوه من الحق. ٣٣٠/ب

بل لو كان المتنازعان مبطلين: كأهل الكتاب والمشركين إذا تجادلوا أو تقاتلوا، كان المشروع نصر أهل الكتاب على المشركين بالقدر الذي يوافقهم عليه المؤمنون، إذا لم يكن في ذلك مفسدة تقاوم هذه المصلحة، فإن ذلك من الحق الذي يفرح به المؤمنون، كما قال تعالى: ﴿الٓمٓ ۝١ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢ فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ ۝٣ فِي بِضۡعِ سِنِينَۗ لِلَّهِ ٱلۡأَمۡرُ مِن قَبۡلُ وَمِنۢ بَعۡدُۚ وَيَوۡمَئِذٖ يَفۡرَحُ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ۝٤ بِنَصۡرِ ٱللَّهِۚ يَنصُرُ مَن يَشَآءُۖ﴾ [الروم: ١ـ٥] فإنها نزلت كما استفاض في التفسير والمغازي والحديث[2] في اقتتال الروم النصارى والفرس

---

(١) في (ط): فيسلم.

(٢) انظر: تفسير الطبري (جامع البيان) تفسير سورة الروم ٢١/١٦.
والقرطبي (في الجامع لأحكام القرآن) ١٤/ ٢ تفسير سورة الروم.
و(زاد المسير في علم التفسير) لابن الجوزي ٦/ ٢٨٧ تفسير سورة الروم.
والزمخشري (في الكشاف) ٣/ ٢١٤ تفسير سورة الروم.

=

المجوس، كانت المجوس قد غلبت النصارى على أرض الشام وغيرها، فغلبت الروم، وفرح بذلك مشركو قريش، لأن المجوس إليهم أقرب من النصارى، لأن كليهما لا كتاب له، واغتم لذلك المؤمنون، لأن النصارى إليهم أقرب، لأنهم أهل كتاب، فذكر ذلك أبو بكر للنبي ﷺ، فأخبره النبي ﷺ أن الروم سوف تغلب فارس بعد ذلك في بضع سنين، وخاطرهم[1] أبو بكر على هذا قبل تحريم ذلك، وظهرت الروم على فارس بعد ذلك.

فهؤلاء الجهمية قد سلم لهم المؤمنون أن الله غني عن كل ما سواه، فإنه سبحانه مقدس عن كل نقص، وأنه أحد لا مثل له، والجهمية في الحقيقة لا يعتقدون فيه هذا المعنى، ولا هذا التنزيه، ولا هذه الوحدانية؛ بل يثبتون له أمثالاً، ويصفونه بالحاجة وما تستلزم الحاجة، ولا ينزهونه عن النقائص والعيوب، وقد يصرحون بذلك تارة، وتارة بأنه ليس على ذلك دليل عقلي، فالاتحادية[2] منهم كصاحب

= انظر: (مسند الإمام أحمد) عن سعيد بن جبير عن ابن عباس ١/٢٧٦، ٣٠٤. والترمذي (في سننه) ٥/٣٤٢ ـ ٣٤٥ كتاب التفسير، سورة الروم بأسانيد وروايات مختلفة، حديث رقم ٣١٩١، ٣١٩٢، ٣١٩٣، ٣١٩٤.

(١) في (ط): وناظرهم.
والمخاطرة: هي المراهنة، يقال: تخاطروا على الأمر، أي تراهنوا عليه، وخاطرهم أي راهنهم. انظر: (لسان العرب) ٤/٢٥١، مادة (خطر).

(٢) الاتحادية كابن عربي وابن سبعين والقونوي والتلمساني، فهؤلاء الاتحادية هم القائلون باتحاد الخالق بالمخلوق، وأن وجود الخالق هو وجود المخلوق، حتى =

الفصوص[1] وغيره يصرحون بأنه موصوف بكل ما يوصف به كل موجود من عيب ونقص وغير ذلك، وهؤلاء المتكلمون[2] منهم كالرازي يصرحون بأن العقل لا ينفي عنه النقائص[3]، وبذلك يظهر أن تسميته لما عطله من الصفات «تقديساً» كتسمية

= يصرحوا بأن عبادة الأصنام حق وأن وجودها وجود الله، ويقولون إن فرعون كان صادقاً في قوله: أنا ربكم الأعلى. وهم أشد كفراً من النصارى الذين يقولون: اتحد اللاهوت بالناسوت؛ وذلك في عيسى ابن مريم، فهؤلاء جعلوه في جميع الخلق حيث إنهم جعلوا وجوده هو الوجود المطلق، وذلك يثبت لكل مخلوق. وقد بسط المؤلف الكلام عنهم في مواضع، وسيأتي في ص ٣٧١-٣٧٢.

انظر: (الفتاوى) ٢/ ٩٤ وما بعدها، جامع الرسائل: رسالة في الرد على ابن عربي، المجموعة الأولى، ص٢٠٣، ورسالة مطبوعة مستقلة في حقيقة مذهب الاتحاديين أو (وحدة الوجود). انظر: التعريف بهم، ص ٢٦.

وانظر: مصرع التصوف لبرهان الدين البقاعي ص/ ٦٢، وما بعدها.

(١) صاحب الفصوص هو محمد بن علي بن أحمد الطائي الحاتمي الأندلسي المرسي، أبو بكر، الملقب محيي الدين المعروف بابن عربي. صوفي زنديق، من دعادة وحدة الوجود، ألف في ذلك كتابيه: الفتوحات المكية، وفصوص الحكم، وأُلِّف في تكفيره كتب منها مصرع التصوف، أو تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي، للبقاعي، وكذلك عقيدة ابن عربي لتقي الدين الفاسي، وذكر العلماء الذين كفروه، كان وفاته سنة (٦٣٨هـ). (العبر) ٣/ ٢٣٣، و(لسان الميزان) ٥/ ٣١١.

وفصوص الحكم لابن عربي المذكور وهو على سبع وعشرين فصاً، ضمنه الإلحاد والزندقة والقول بوحدة الوجود. (كشف الظنون) ٢/ ١٢٦١، وانظر: (الفتاوى) ٢/ ٩٨، ١٢١، ورسالة في الرد على ابن عربي في دعوى إيمان فرعون المجموعة الأولى من الرسائل لابن تيمية، ص٢٠٣.

(٢) في (ط): المتكلمة.

(٣) انظر ما سبق ص ١٨٧ ونهاية العقول لوحة ١٤٥/ ب.

الملاحدة تعطيلهم تقديساً. وقد علموا أن المسلمين يقولون إنه منزه عن النقص. فأخذوا هذا اللفظ يجحدون به ما يستحق من صفات الحمد، زاعمين أن ذلك نقص، كما زعم أن علوه على العرش نقص، أو مستلزم للنقص[1]، كما زعم أنه مستلزم للحاجة[2]، وأنه مستلزم لعدم الوحدانية.

فتبين لهم صورة الحال، وهو أن هذه الأمور التي يوافق المسلمون على نفيها ـ وإن كنتم لا تقيمون على نفيها حجة عقلية ـ هي على فساد قولكم أدل منها على فساد قول من ينازعكم[3] من أهل الإثبات وإن كان مخطئاً في بعض ما يقوله، إذا كان خطؤه أقل من خطئكم، وهو مع ضلاله عن بعض الهدى أقرب إليه منكم.

الذين ينفون عن الله النقص بكونه على العرش هم يصفونه بالنقص...

وإذا كان الأمر كذلك [قيل لك: أولاً][4]: فهؤلاء الذين يزعمون أنهم ينفون عن الله النقص بكونه على العرش، قد بينا أنهم يصفونه بالنقص: إما تصريحاً وإما لزوماً، ويصرحون بأن العقل لا ينفي النقص/ عن الله كانوا لم ينفوا ذلك إلا بالإجماع، فلم يجمع المسلمون على قولهم، فلا يكون معهم[5] حجة على نفي كونه على العرش، لو كان فيه ما زعموه من النقص

١/٣٣١ أ

(١) في (ط): أو يستلزم النقص.
(٢) في (ط): الحاجة.
(٣) في (ط): نازعكم.
(٤) زيادة يقتضيها السياق حيث سيأتي ثانياً وثالثاً والمؤلف لم يذكر أولاً.
(٥) في (ط): لهم.

والاستكمال بالغير، فكيف والنقص إنما هو لازم على قولهم، كما قد بين ذلك غير مرة.

وقيل لك: «ثانياً»: هب أن هذا متناقض[1] لكن إذا كانوا قد جمعوا في قولهم من إثبات كونه على العرش، وبين نفي كونه جسماً، فإما أن يكون إثبات هذا ونفي[2] هذا متناقضاً، أو لا يكون. فإن لم يكن متناقضاً صح قولهم، وبطل قولك في نفي الجهة. فإذا كان هذا متناقضاً لم يكن إلزامهم لوازم أحد النقيضين بأولى من إلزامهم النقيض الآخر، فإن حقيقة هذا عند من يقول إنهم تناقضوا أنهم قد قالوا هو فوق العرش، ليس فوق العرش، وهو جسم، وهو ليس بجسم. ومثل هذا، إما أن يجعل لهم قولين، فيكون لهم قول بأنه فوق العرش ولوازمه وهو أنه جسم، وقول بأنه ليس بجسم ولوازمه وهو أنه ليس فوق العرش، أو يذكر قولهم المتناقض على جهته، ولا يلزمون لوازم النفي دون لوازم[3] الإثبات، ولا لوازم الإثبات دون لوازم

---

(١) إشارة إلى كونه على العرش ونفي كونه جسماً.

(٢) في (ط): أو نفي.

(٣) اللازم: ما يمتنع انفكاكه عن الشيء، وهو كون الحكم مقتفياً للآخر على معنى أن الحكم بحيث لو وقع يقتضي وقوع حكم آخر اقتضاء ضرورياً كالدخان للنار في النهار، والنار للدخان في الليل.
والملازمة المطلقة: هي كون الشيء مقتضياً للآخر، والشيء الأول هو المسمى بالملزوم، والثاني هو المسمى باللازم، كوجود النهار لطلوع الشمس، فإن طلوع الشمس مقتضٍ لوجود النهار، وطلوع الشمس ملزوم ووجود النهار لازم.
انظر: (التعريفات) للجرجاني، ص٢٢٩.

النفي، بل يثبت اللازم كما أثبت الملزوم، وإن قيل: إن فيها تناقضاً. وإذا كان كذلك لم يجز أن يلزموا بلوازم نفي الجسم المستلزمة نفي لوازم كونه على العرش، فلا يلزموا بأن يكون متحيزاً أو غير متحيز، فإن ذلك لا يلزمهم ما داموا جامعين بين النفي والإثبات وهذا بين.

ولهذا لا يزال هؤلاء وأمثالهم يميلون إلى النفاة من وجه، وإلى المثبتة من وجه.

وقيل لك: ثالثاً: هب أن هؤلاء متناقضون[1] في إثبات موجود، ليس بجسم فوق العالم، فقولك بإثبات موجود لا داخل العالم ولا خارجه أعظم تناقضاً[2]، فإن قولك: موجود. يقضي ثبوت أحد الأمرين[3]، فإذا نفيتهما فقد نفيت لازم الوجود المعلوم بالفطرة الضرورية، لاسيما وقد علم بالضرورة الفطرية أن الله فوق العالم، وأن ما يكون لا داخل العالم[4] ولا خارجه، فإنه لا يكون إلا معدوماً.

وقالوا لك: رابعاً: لا نسلم أن هذا تناقض، بل قد علمناه بالضرورة الفطرية، والضرورة الدينية، والأدلة السمعية والعقلية، أنه فوق العرش، وعلمنا بما وافقتنا عليه من الأدلة العقلية وما

---

(١) في (ل) و(ط): متناقضين.
(٢) انظر: رده على مثبتي الجهة (في الأساس) ص٣١، ٧٩ وما بعدها.
(٣) أي: داخل العالم أو خارجه.
(٤) في (ط): العالم ساقطة.

تذكر في موافقتنا[1] من الأدلة الشرعية أنه ليس بجسم. وموجب الأدلة الصحيحة لا تتناقض، وإذا لم تتناقض فإذا قدرنا فوق العالم ما ليس بجسم لم يمكن أن يكون في حيز، كما تكون الأجسام. وحينئذ ما تذكره من اللوازم في هذه الحجة وفي نظائرها من الحجج مثل لزوم كونه منقسماً، أو جوهراً فرداً. وكونه في حيز أو أكثر من حيز ممنوعة.

* * *

(١) في (ط): موافقتنا عليه.

فصـل

حجة أخرى للرازي على نفي الجهة

وقد ذكر في (نهايته)[1] على نفي الجهة حجة أخرى فنذكرها، وإن كانت موادها داخلة فيما ذكرناه، ليكمل ما ذكره في ذلك، فقال: «المسألة الثانية في أنه ليس في الجهة ـ قال: وقبل الخوض في الاستدلال، لابد من البحث عما لا يكون جسماً: هل يعقل حصوله في الجهة، أم لا؟. فإن لم يعقل حصوله كانت الدلالة على نفي الجسمية كافية/ في نفي الجهة»[2]. قال: «وزعم من أثبت الجهة ونفى الجسمية أنّا نعلم بالضرورة اختصاص الأكوان[3] بالجهات[4] المخصوصة مثل الكون[5] القائم بأعلى الجدار، والكون[6] القائم بأسفله،

٣٣١/ب

---

(١) نهاية العقول سبق.

(٢) في النهاية: كافية في الدلالة على نفي الجهة، وإن عقل ذلك لم تكن الدلالة على نفي الجسمية كافية في الدلالة على نفي الجهة.

(٣) في النهاية (الألوان).

(٤) في (ط): الجهة.

(٥) في النهاية: اللون. وتكررت كذلك في الكلمات الخمس الآتية: بلفظ النهاية اللون بدل الكون.

(٦) ذكر التهانوي في كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٢٧٤، فصل النون من باب الكاف (الكون) للمتكلمين تعاريف كثيرة لكلمة (الكون): وذلك في خلافاتهم حول الحصول في الحيز: هل هو ذات الجوهر. أو صفة قائمة بالجوهر، تسمى عندهم (بالكون).

ومن هذه التعاريف «إن الكون هو الحدوث، ويقابله الزوال وهو الفساد».

أو هو الوجود بعد العدم، والعدم بعد الوجود، وهو خروج ما هو بالقوة إلى =

ولا يضرنا في ذلك ما يقال: الأكوان إنما تحصل فى الجهات على طريق التبعية لمحلها، لأنا نقول: الحصول في الجهة أعم من الحصول في الجهة بالاستقلال أو التبعية، وتسليم الخاص يتضمن تسليم العام، فإذا سلمتم اختصاص الأكوان بالجهات على سبيل التبعية فقد سلمتم اختصاص الأكوان بالجهات، ومتى ثبت ذلك ثبت أنه لا يلزم من نفي كون الشيء جسماً نفي اختصاصه بالجهة والحيز، وإذا ثبت ذلك وجب علينا بعد الفراغ من نفي الجسمية عن الله إقامة الدليل على نفي حصوله في الجهة والحيز»[1].

يقال: هذا الذي ذكره يمكن الجواب عنه بأن يقال: لا يحصل في الجهـة إلا الحيز أو ما قام به، أو يقال: لا يحصل في الجهة على سبيل الاستقلال إلا الجسم، أو لا يحصل في الجهة على سبيل الاستقلال أو التبعية إلا الجسم أو ما قام به، وأي هذه

= الفعل دفعة واحدة: كانقلاب الماء هواء، وهو الذي فسره بعضهم بالتغير الدفعي، كحدوث النور بعد الظلام دفعة، ولأنه لو حدث بالتدريج لكان حركة لا كوناً.

وعند بعض المتكلمين: أن الحصول في الحيز يسمى عندهم (بالكون) وخصه بعضهم بحصول الجسم في المكان. ولعله الذي أراد به الرازي هنا.

وانظر أيضاً (التعريفات) للجرجاني ص١٨٨، و(المعجم الفلسفي) لجميل صليبا ٢/٢٤٨، ١/٣٣٣، وفي كتاب (المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين) للآمدي ص٩٣.

(١) (نهاية العقول) للرازي، مخطوط لوحة ١٨٠/ب.

العبارات قيل لم يكن ما ذكره دليلاً على إمكان أن يكون في الجهة قائم بنفسه غير الجسم.

ونحن نذكر حجته، قال[1]: «فنقول: الباري تعالى لو كان حصوله في جهة[2] لكان إما أن يكون في أكثر من حيز واحد، أو لا يكون إلا في حيز واحد.

والأول باطل، لأن الحاصل في أحد الحيزين إما أن يكون هو الحاصل في الحيز الثاني، أو غيره، والأول باطل وإلا لكان الشيء الواحد حاصلاً دفعة واحدة في حيزين، وهو محال، ولو عقل ذلك فليعقل مثله في الجسم حتى يحصل الجسم الواحد دفعة واحدة في حيزين وأنه محال.

والثاني أيضاً محال[3]: أما أولاً فلأنه يلزم منه انقسام ذاته وهو محال على ما مر. وأما ثانياً فلأن اختصاص كل جزء منه بحيزه، إما أن يكون واجباً، أو جائزاً. والقسمان باطلان على ما سيأتي.

وأما إن قيل بأنه في حيز واحد فهو باطل لوجهين: الأول بأنه يكون أقل القليل ويتعالى الله عنه. والثاني فلأن حصوله في ذلك الحيز إما أن يكون واجباً، أو غير واجب. والأول باطل إذ لو صح حصوله في ذلك الحيز وامتنع حصوله في سائر الأحياز

---

(١) أي الرازي، وكلامه هنا من (النهاية) متصل بما سبق.

(٢) في (النهاية): لو كان في جهة.

(٣) في (النهاية): باطل.

لكانت[١] حقيقة ذلك الحيز مخالفة لحقيقة سائر الأحياز، ولو كان كذلك لكانت الأحياز أموراً وجودية، لأن العدم الصرف يستحيل أن يخالف بعضه بعضاً، ولو كانت الأحياز أموراً وجودية، لكان إما يمكن الإشارة الحسية إليها، أو لا يمكن. فإن أمكن فذلك الشيء: إما أن يكون منقسماً. فيكون الباري الحال فيه منقسماً[٢] أو لا يكون منقسماً، فيكون ذلك الشيء مختصاً بجهة دون جهة، فيكون للحيز حيز آخر، ويلزم التسلسل. وإن لم يمكن الإشارة الحسية إلى الحيز الذي حصل الباري تعالى فيه وجب استحالة الإشارة الحسية إلى الباري تعالى، لأنا نعلم بالضرورة أن ما لا يمكن الإشارة الحسية إلى جهته/ استحالت الإشارة الحسية إليه، فإذاً لا يكون الباري في الجهة وهو المطلوب. وأما إن لم يكن حصول الباري[٣] واجباً فاختصاصه بها لابد وأن يكون لفاعل مختار، سواء إن كان بواسطة معنى أو لا بواسطة معنى، وكل ما كان فعلاً لفاعل مختار فهو محدث فاختصاص الباري بالحيز محدث. فهو إذاً في الأزل ما كان حاصلاً في الحيز [والشيء الذي لا يكون كذلك استحال أن يصير محتاجاً إلى الحيز][٤]. فثبت أن الباري يمتنع

١/٣٣٢

---

(١) في (النهاية): كانت.

(٢) في (النهاية): فيكون تعالى منقسماً أيضاً.

(٣) في (النهاية): في الجهة.

(٤) ما بين المركنين ساقط من (النهاية) التي بين يدي وهو موجود في نسخة أخرى ذكرها المؤلف ـ رحمه الله ـ وأشار إليها. انظر: ص ٢٤١.

أن يكون[١] في الأحياز والجهات، قال[٢]: «ويمكن أن يعتمد في هذه المسألة أيضاً على أنه لو كان في الجهة لكان منقسماً، لأن الجانب الذي منه يلينا غير الجانب الذي لا يلينا، وذلك يوجب انقسام ذاته، لكنا بينا أن الانقسام عليه تعالى محال، فحصوله في الجهة والحيز[٣] أيضاً محال قال: «وهذا الكلام إنما يدفع القول[٤] بنفي الجزء الذى لا يتجزأ»[٥] ولم يذكر في (نهايته) على نفي الجهة إلا هذا الكلام، وقد تقدم ما ذكره على نفي الجسم.

رد المؤلف على حجة الرازي

وهذه الحجة هي مثل «الحجة الرابعة» التى ذكرها في (تأسيسه)[٦] لكن فيها حشواً وزيادة مستغنى عنها لا حاجة إليها. وهؤلاء القوم من أعظم الناس إتياناً بحشو القول الكثير الذي تقل فائدته أو تعلم مضرته، كما يروى فيهم عن أمير المؤمنين علي ابن أبي طالب (رضي الله عنه أنه قال[٧]: «أنا ضمين وذمتي

---

(١) في (النهاية): حاصلاً.
(٢) أي الرازي، والكلام متصل.
(٣) في (النهاية): فحصوله في الحيز.
(٤) في (النهاية): إنما يستمر مع القول.
(٥) انتهى كلام الرازي من (نهاية العقول) مخطوطة لوجه ١٨٠/ب، ١٨١/أ.
(٦) (الأساس) ص ٣٨، قال: «الفصل الثاني في تقرير الدلائل السمعية على أنه سبحانه وتعالى منزه عن الجسمية والحيز، ويدل عليه وجوه: الحجة الأولى». فذكر تسعة عشر حجة وما نقله عن الرازي (من نهايته) يوافق قوله (من أساس التقديس) البرهان الرابع ص ٧١-٧٤.
(٧) في (ل): أنه ذكر قال. وذكر: غير واضحة في (ل)، ورجحت حذفها.

رهينة[1]: لا يهيج على التقوى زرع قوم[2]، ولا يظمأ على الهدى سنخ[3] أصل، وإن أبغض الناس إلى الله تعالى رجل قمش[4] علماً حتى إذا ارتوى من ماء آجن[5] وامتلأ من غير طائل سماه أشباهه من الناس عالماً، فإن نزلت به إحدى الشبهات[6] هيأ له حشو الرأي من قيله، فلا هو سكت عما

---

(١) الذمة هي العهد والكفالة وجمعها ذمام، وفلان له ذمة أي حق، والذمام: كل حرمة تلزمك إذا ضيعتها المذمة، ومن ذلك سمي أهل العهد: أهل الذمة.
الرهينة: هي الرهن. والهاء للمبالغة كالشتم والشتيمة.
والرهن ما وضع عند الإنسان مما ينوب مناب ما أخذ منه، ورهنه الشيء أي جعله عنده رهناً، ويقال: رهنت فلاناً رهناً، وارتهنه إذا أخذه رهناً، قال تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴾ [المدثر: ٣٨] أي مأخوذة بعملها، محبوسة بكسبها. انظر: لسان العرب، ١٣/١٨٨، ١٨٩، مادة (رهن). وانظر: تفسير الطبري (جامع البيان) ٢٩/١٦٥.

(٢) لا يهيج على التقوى زرع: أي لا يجف وييبس، ومنه قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَىٰهُ مُصْفَرًّا ﴾ [الحديد: ٢٠]، والمراد من عمل لله عملاً لم يفسد عمله ولم يبطل، كما يهيج الزرع فيهلك. انظر: (اللسان) ٢/٣٩٦ مادة (هيج).

(٣) في (ط): سبخ.
ومعنى سنخ أصل أي ما توغل منه، ومنه سنخ السن الداخل في اللحم، والمعنى ضمنت: لمن استبصر واعتبر أن من اتقى الله لم يزل أمره ناضراً وعمله نامياً زكياً. (الفائق في غريب اللغة) ٢/١٦.
والسنخ والأصل واحد، فلما اختلف اللفظان أضاف أحدهما إلى آخر. (اللسان) ٣/٢٦ مادة (سنخ).

(٤) القمش: الجمع من هاهنا وهاهنا، انظر: (الفائق في غريب الحديث) ٢/١٦.

(٥) ماء آجن. الماء المتغير شبه علمه به. المصدر السابق.

(٦) في (الفائق في غريب الحديث): المبهمات. وفي (إحياء علوم الدين): المهمات.

لا يعلـم فيسلم، ولا تكلم بما يعلم فيغنم، تصرخ منه الدماء، وتبكي منه الفروج الحرام[1]»[2]. ومن[3] أحق الناس بهذا هؤلاء المتكلمون في أصول الدين بغير كتاب الله وسنة رسوله، ويوقعون بين الأمة العداوة والبغضاء بما لا أصل له، حتى قد يكفرون من خالفهم، ويبيحون[4] قتلهم وقتالهم، كما يفعل أهل الأهواء من الخوارج[5]

---

(١) في (الإحياء): تبكي منه الدماء، وتستحل بقضائه الفروج الحرام.
وفى (الفائق): تبكي منه الدماء، وتصرخ منه المواريث، ويستحل بقضائه الفرج الحرام.

(٢) ذكر هذا الأثر (في نهج البلاغة) ١/ ٥١ ـ ٥٥ بلفظ مختلف من كلام طويل في أحد الخطب المنسوبة لعلي رضى الله عنه جمع الشريف الرضي ونسبه لعلي، وهو مشكوك فيه وإن كان في بعضه صواب.
وذكره الغزالي (في إحياء علوم الدين) ١/ ٧٦.
وذكره الـزمخشري (في كتابه الفائـق في غريب الحديث) ٢/ ١٥، ١٦ مع شرح غريبه.

(٣) في (ل): وهو. ورجحت حذف هو.

(٤) في (ل)، (ط): يكفروا من خالفهم ويبيحوا.

(٥) الخوارج: هم الذين خرجوا على عثمان رضي الله عنه، وحاصروه بقيادة عبدالله ابن سبأ اليهودي وقتلوه صابراً محتسباً رضي الله عنه. ثم زعموا أنهم يريدون البيعة لعلي رضي الله عنه فاندسوا في صفوفه حتى كانوا السبب في وقعة الجمل، وما كاد علي ومعاوية يتفقان ويتصالحان في صفين حتى خرجوا على علي رضي الله عنه وانحازوا إلى حروراء فأمَّروا عليهم أميراً. ثم حاربوا علياً مع أن جزءاً منهم بقي مع علي وهم غلاة الشيعة السبئية.
والخوارج فرق متعددة، ولكن يجمعهم القول بالتبري من عثمان وعلي رضي الله عنهما، ويكفرون أصحاب الكبائر، ويرون الخروج على الإمام إذا خالف السنة، وغير ذلك من الأقوال، وهم سبب الافتراق في هذه الأمة وأول من خرج عن منهج الرسول ﷺ والصحابة، وأهم فرقهم المحكمة، الأزارقة، النجدات، =

والرافضة[1] والجهمية والمعتزلة، كما فعله هذا المؤسس في كتابه هذا وأمثاله حيث كفر الذين خالفوه، وهم أحق بالإيمان بالله ورسوله منه بدرجات لا تحصى، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

ولهذا كان التكفير لمن يخالفهم من أهل السنة والجماعة من شعار المارقين، كما قال النبي ﷺ فيما استفاض عنه من الأحاديث الصحيحة في صفة الخوارج: «**يحقر أحدكم صلاته مع صلاتهم، وصيامه مع صيامهم، وقراءته مع قراءتهم، يقرؤون القرآن لا يجاوز حناجرهم يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية**»[2] وفي رواية: «**يقتلون أهل الإيمان، ويدعون أهل**

= والبهيسية، والعجاردة، والثعالبة، والصفرية، والأباضية، والباقون فروع لهم.
والأباضية ما زالت موجودة في عمان والمغرب وزنجبار وغيرها.
انظر: (الفرق بين الفرق) ص ٥٤، و(الملل والنحل) للشهرستاني ١/ ١١٤ـ١٣٨، و(المقالات) ١/ ١٥٦ـ١٩٦.
انظر: (تاريخ الطبري) ٤/ ٤٩٣، و(البداية والنهاية) ٧/ ٢٣٩ـ٢٤٠.

(١) الرافضة: هم الشيعة الغلاة الذين يتبرأون من أبي بكر وعمر ويسبون الصحابة رضي الله عنهم أطلق عليهم هذا اللقب زيد بن علي بن الحسين - رحمهم الله - حينما توجه لقتال هشام بن عبد الملك توقف الشيعة عن القتال معه [كعادتهم في الخيانة] حتى يتبرأ من الشيخين أبي بكر وعمر وإلا رفضوا إمامته، فقال: بل أتولاهما، وأتبرأ ممن يتبرأ منهما، فرفضوا القتال معه فسموا بالرافضة.
انظر: (المقالات) ١/ ٨٧، و(البرهان في عقائد أهل الأديان) ص ٣٦، و(اعتقادات فرق المسلمين والمشركين) ص٥٢.

(٢) أخرجه البخاري ومسلم وغيرهما بروايات متعددة وألفاظ مختلفة:
البخاري (في صحيحه) ٨/ ٥٢، كتاب استتابة المرتدين، باب من ترك قتل =

الأوثان»[1].

وهؤلاء الذين يدعون الإيمان لأنفسهم دون أهل السنة والجماعة من المسلمين كالخوارج والروافض والجهمية والمعتزلة لهم نصيب من قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُواْ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١١١﴾ بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُۥٓ أَجْرُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿١١٢﴾﴾ [البقرة: ١١١، ١١٢] وبعضهم مع بعض/ كما قال الله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ لَيْسَتِ ٱلنَّصَٰرَىٰ عَلَىٰ شَىْءٍ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَىٰ لَيْسَتِ ٱلْيَهُودُ عَلَىٰ شَىْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ ۗ كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ ۚ فَٱللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فِيمَا كَانُواْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴿١١٣﴾﴾ [البقرة: ١١٣]. ٣٣٢/ب

فهم كما قال الإمام أحمد: «مختلفون في الكتاب، مخالفون

= الخوارج، ٤/ ١٧٩، وكتاب المناقب، باب علامات النبوة (٣٥).
ومسلم (في صحيحه) ٢/ ٧٤٠ـ٧٤٩ كتاب الزكاة، باب ذكر الخوارج وصفاتهم، وباب التحريض على قتالهم.
وأحمد (في مسنده) ٣/ ٥٦ بهذا اللفظ من دون: «وقراءته مع قراءتهم».

(١) وأخرج هذه الرواية أيضاً البخاري ومسلم.
صحيح البخاري ٤/ ١٠٨، كتاب الأنبياء باب (٦) قول الله تعالى: ﴿وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا . . .﴾ الآية.
ومسلم (في صحيحه) ٢/ ٧٤٢، كتاب الزكاة، باب (٤٧) ذكر الخوارج وصفاتهم.
وأحمد (في مسنده) ٣/ ٦٨.

للكتاب، مجمعون على مفارقة الكتاب»[1]. قد جمعوا وصفي الاختلاف الذي ذمه الله في كتابه، فإنه ذم الذين خالفوا الأنبياء، والذين اختلفوا على الأنبياء، فآمن كل منهم ببعض وكفر ببعض، قال في الأولين: ﴿جَآءَتۡهُمُ ٱلۡبَيِّنَٰتُ وَلَٰكِنِ ٱخۡتَلَفُواْ فَمِنۡهُم مَّنۡ ءَامَنَ وَمِنۡهُم مَّن كَفَرَۚ وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقۡتَتَلُواْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفۡعَلُ مَا يُرِيدُ ﴿٢٥٣﴾﴾ [البقرة: ٢٥٣]. وقال في الثاني: قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ نَزَّلَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّۗ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخۡتَلَفُواْ فِي ٱلۡكِتَٰبِ لَفِي شِقَاقِۭ بَعِيدٖ ﴿١٧٦﴾﴾ [البقرة: ١٧٦] وقال تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخۡتَلَفُواْ مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلۡبَيِّنَٰتُۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ لَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ ﴿١٠٥﴾﴾ [آل عمران: ١٠٥] وقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمۡ وَكَانُواْ شِيَعٗا لَّسۡتَ مِنۡهُمۡ فِي شَيۡءٍۚ إِنَّمَآ أَمۡرُهُمۡ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [الأنعام: ١٥٩] وقال: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخۡتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمۡۗ﴾ [هود: ١١٨ـ ١١٩].

وهؤلاء الجهمية معروفون بمفارقة السنة والجماعة وتكفير من خالفهم واستحلال دمه، كما نعت النبي ﷺ[2] الخوارج، لكن قولهم في الله أقبح من قول الخوارج، وإن كان للخوارج من المباينة للجماعة والمقاتلة لهم ما ليس لهم، مع أن أهل المقالات ذكروا أن قول الخوارج في الصفات هو قول الجهمية والمعتزلة، هذا ذكره الأشعري[3] وغيره من المعتزلة، وهذا

---

(١) (الرد على الزنادقة والجهمية) للإمام أحمد، ص٦.

(٢) نعتهم النبي ﷺ في الحديث السابق، ص٢٠٩.

(٣) انظر: (المقالات) للأشعري ١/ ١٧١: «قول الفرقة الثالثة من الأباضية، قالوا في القدر بقول المعتزلة..»، ١/ ١٨٩.

=

ـ والله أعلم ـ يكون قول من تأخر من الخوارج إلى أن حدث التجهم في أول المائة الثانية[1]، وأما الخوارج الذين كانوا في زمن الصحابة وكبار التابعين فأولئك لم يكن قد ظهر في زمنهم التجهم أصلاً، ولا عرف في الأمة إذ ذاك من كان ينكر الصفات، أو ينكر أن يكون على العرش، أو يقول: إن القرآن مخلوق، أو ينكر رؤية الله تعالى، ونحو ذلك مما ابتدعته الجهمية من هذه الأمة.

وقد تكلمنا على هذه الحجة في غير هذا الموضع بما فيه كفاية، ونذكر ما يليق بهذا الموضع[2]، وذلك من وجوه:

الوجوه التي نقض بها المؤلف حجة الرازي

الأول: أنه لا تلازم بين كونه على العرش أن يكون جسماً

أحدها: أن قوله: «لو كان حصوله في جهة لكان إما أن يكون في أكثر من حيز واحد، أو لا يكون إلا في حيز واحد»[3].

= وقال في ١/ ١٧٤: «وكل الخوارج يقولون بخلق القرآن» ١/ ١٨٩.
وانظر أيضاً: (الإبانة) للأشعري، ص ٨٧.

(١) ظهر التجهم على يد الجهم بن صفوان أبو محرز الراسبي، المتكلم رأس الضلالة، وكان ينكر الصفات، ويقول بخلق القرآن، وكان له مقالات فاسدة في الصفات تلقفها عنه المعتزلة وغيرهم من الفرق الضالة، قتله سلم بن أحوز لإنكاره أن الله كلم موسى، وكان ذلك سنة (١٢٨هـ).
انظر: (سير أعلام النبلاء) ٦/ ٢٦، و(تاريخ الطبري) ٧/ ٢٢٠، وما بعدها، و(ميزان الاعتدال) ١/ ٤٢٦، و(البداية والنهاية) ١٠/ ٢٦.

(٢) انظر: (بيان التلبيس) (ط) ٢/ ١٩٩ـ٢١١ في رده على الرازي في برهانه الرابع وهو قوله «البرهان الرابع على أنه يمتنع أن يحصل في الحيز والجهة».

(٣) انظر: (نهاية العقول) لوحة ١٨٠/ب وقد ذكره المؤلف ضمن كلام طويل نقله من النهاية، انظر ص/ ٢١٥.

يقال له: أما الذين يقولون: إنه فوق العرش وليس بجسم ـ وهم أئمة أصحابك والكلابية وطوائف كثيرة من الفقهاء وأهل الحديث والصوفية، وقد ذكر الأشعري أنه قول أهل السنة وأصحاب الحديث[1] ـ فيمنعون التلازم ويقولون: لا نسلم أنه إذا كان في جهة بمعنى أنه نفسه فوق العرش لكان إما أن يكون في حيز واحد أو في أكثر من حيز، فإن هذا التلازم إنما فيما إذا كان الذي فوق العالم جسماً. أما إذا وافقتمونا على أنه ليس بجسم. فإن التقدير يكون إذا كان فوق العالم ما ليس بجسم أو إذا كان في الجهة ما ليس بجسم، فإنه إما أن يكون في حيز واحد أو أكثر، ومعلوم أن ما ليس بجسم لا يكون في الحيز الاصطلاحي، لا في واحد ولا في أكثر، وهذا ظاهر واضح.

فإن قلت: هذا متناقض، فإنه إذا كان فوق العالم أو في الجهة وجب أن يكون جسماً. قيل لك: أولاً قد صدرت[2] الكلام/ في هذه المسألة بأنه لا يلزم من نفي كون الشيء جسماً نفي اختصاصه بالحيز، وإذا سلمت لهم لم يكن لك أن تنازعهم فيه، فإن هذا رأس المسألة، فيكون التقدير باتفاق منك ومنهم أن

٣٣٣/أ

---

(١) انظر: (المقالات) للأشعري، ١/ ٢٦٠.
وذكر الأشعري اختلاف الناس في التجسيم ثم قال: «قال أهل السنة وأصحاب الحديث: ليس بجسم ولا يشبه الأشياء، وأنه على العرش، كما قال عز وجل: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾».
وانظر: (الإبانة) للأشعري، ص٨٥.

(٢) في (ط): صدرت هذا الكلام.

ما ليس بجسم إذا كان في الجهة بمعنى أنه يكون فوق العالم هل يكون في حيز واحد أو في حيزين[1] - يعني الحيز الاصطلاحي[2] - وهم يقولون: إنه لا يكون في الحيز الاصطلاحي مع كونه فوق العالم، ومع كونه في الجهة، وهي جهة العلو.

منع تعدد الأحياز في حجة الرازي

الوجه الثاني: أن يقال: قولك في حيز واحد أو في أكثر من حيز. يقتضي تعدد الأحياز، وذلك ممنوع، فإن الأحياز إما أن تكون وجودية أو عدمية، وهي ليست وجودية كما قررته في هذه الحجة وفي غيرها[3]. وإذا كانت عدمية فالعدم المحض لا يتعدد، ولا يقال فيه: إما أن يكون واحداً أو اثنين. فامتنع أن يقال: إما أن يكون في حيز واحد أو في حيزين.

تقدير الحيز إلى وجودي أو عدمي

ويتقوى هذا **بالوجه الثالث** وهو أن الحيز إما أن يكون وجودياً، أو عدمياً، فإن كان وجودياً جاز اختصاصه بأمر وجودي على سبيل الوجوب كاختصاصه بصفاته الواجبة له

---

(١) في (ط): واحد أو في حيزين ساقط.

(٢) في (ط): الحيز الاصطلاحي: وهو الحيز باصطلاح كثير من المتكلمين أنه «تقدير المكان» وقد سبق تعريف الحيز، وسيأتي ذكر المؤلف له في الوجه التاسع.

(٣) قوله في هذه الحجة: «لو كان كذلك لكانت الأحياز أموراً وجودية لأن العدم الصرف يستحيل أن يخالف بعضه بعضاً..».
وانظر: (الأساس) كذلك ص٧٢ قوله: «إنا نعلم بالضرورة أن الأحياز بأسرها متساوية لأنها فراغ محض، وخلاء صرف...».

الوجودية. وحينئذ فيبطل ما ذكره في الحجة من امتناع كونه في الحيز واجباً أو جائزاً. وإن كان الحيز عدمياً لم يصح أن يقال: إما أن يكون في حيز واحد، أو في حيزين. وهذا يقتضي بطلان أحد طريقيه اللذين ذكرهما في هذه الحجة: أحدهما: إما أن يكون في حيز، أو حيزين. والثاني: امتناع كونه واجباً أو جائزاً.

يقال في الحيز إن كان وجودياً منعت الحجة

يوضح هذا **الوجه الرابع** وهو أن أحياز المتحيز الوجودية اللازمة له هي حدوده ونهايته والعدمية هي ما يقال: إنه تقدير المكان. فإن أراد بالحيز الأمر الوجودي منعت الحجة التي منع فيها أن يكون له حيز واجب، وإن أراد به الأمر العدمي منع انقسامه إلي واحد وكثير.

فإن قيل: الحيز العدمي الذي هو تقدير المكان يتحدد[1] ويتعدد باتحاد الحال، وتعدده، فإذا كان الحال فيه جوهراً واحداً كان واحدا، وإن كان جواهر متعددة كان متعدداً.

منع بناء الحيز على الجسم وتقسيم الحيز غير لازم

قيل: الجواب عن هذا هو **الوجه الخامس** وهو أن هذه المسألة قد صدّرها بالكلام في الحيز مع من يقول: إنه ليس بجسم ومع هذا فإنه يكون مختصاً بالجهة، وقد قال هو لما ذكر الحجة: «إذا ثبت ذلك ثبت أنه لا يلزم من نفي كون الشيء جسماً نفي اختصاصه بالجهة والحيز»[2].

---

(١) في (ط): يتجدد

(٢) انظر ما سبق ص ٢٠٣، و(نهاية العقول) لوحة ١٨٠/ب.

وإذا كان كذلك فيقال: إما أن يكون الحيز مستلزماً لكون[1] الحال فيه جسماً أو جوهراً فرداً، أو لا يستلزم ذلك. فإن كان الحيز مستلزماً لذلك لم يكن المختص بالحيز إلا جسماً أو جوهراً فرداً، وحينئذ فيلزم من نفي كونه جسماً وكونه جوهراً فرداً أن لا يكون متحيزاً كما قد يفعله المؤسس وغيره أحياناً. وهو خلاف الفرض، فإن الفرض نفي الحيز والجهة بدون البناء على نفي الجسمية، خلافاً لمن يقول: ليس بجسم، ولكنه في الحيز والجهة. فإذا كان هذا الدليل لا يتم إلا بنفي الجسمية بطل هذا الدليل من أصله، ومتى كان الحيز مستلزماً/ للجسم أو للجوهر الفرد لزم من نفي اللازم وهو الجسم والجوهر الفرد نفي الملزوم وهو الحيز. وإن كان الحيز ليس مستلزماً للجسم والجوهر الفرد لم يلزم أن يكون الحال فيه جسماً ولا جوهراً فرداً، وحينئذ فلا يلزم أن يقال: ينقسم بانقسام الحال فيه: إن كان جوهراً فرداً كان الحيز واحداً، وإن كان جسماً كان أو أكثر من واحد فإن الحال فيه على هذا التقدير لا يكون جسماً ولا جوهراً فرداً. وإن كان كذلك ظهر أن تقسيمه الحيز إلى واحد أكثر من واحد غير لازم على هذا التقدير، ولا يصح الدليل على التقدير الأول، وذلك يظهر بطلانه على التقديرين.

٣٣٣/ب

العلم بانقسام الحيز متوقف على العلم بالحال فيه

الوجه السادس: أن يقال: هب أنه لم يسلم أن الحيز مستلزم لكون الحال فيه جسماً ولم يسلم أن نفي الجسم لا يستلزم نفي

---

(١) في (ط): الحيز مستلزماً لكون. ساقط.

الحيز، لكن يقال: انقسام الحيز إلى واحد أو أكثر من واحد إما أن لا يعلم إلا بأن يعلم أن محله جسم أو جوهر، أو يعلم قبل العلم بحال محله. فإن لم يعلم اتحاده وتعدده إلا بالحال فيه لم يلزم إذا قيل: إن الله في حيز أن يكون الحيز منقسماً إلى واحد وعدد، حتى يثبت أنه يجب أن يكون الله جسماً أو جوهراً فرداً، فيكون العلم بانقسام الحيز إلى واحد وعدد متوقفاً على العلم بأن الباري تعالى يجب أن يكون على هذا التقدير جسما أو جوهرًا فردًا، وهو لم يبين ذلك، وإذا تبين ذلك كان نفي الجسم كافياً له في نفي كونه متحيزاً فلم يحتج حينئذ إلى تقسيم الحيز إلى واحد أو أكثر من ذلك. فظهر أن هذا الذي ذكره لم يذكر عليه حجة، ولو ذكر عليه حجة لم يحتج إلى ذكره، وعلى التقديرين فلا يصلح ذكره لا مع الحجة ولا بدون الحجة على هذا التقدير.
وإن كان العلم بانقسامه إلى واحد أو عدد يعلم بدون أن يعلم أن محله جوهر أو جسم، فليذكر ذلك أو لم يذكره فيتوجه المنع.
ثم إنه لا يصلح أن تحتج على ذلك إلا بكون الحيز ينقسم بانقسام الحال فيه، والحال فيه لا يكون إلا جوهراً أو جسماً، لأن التقدير أن انقسامه لا يتوقف العلم به على هذه الحجة.

الوحدة والكثرة ليست صفة وجودية

الوجه السابع أن يقال: وصف الشيء بأنه واحد، وبأنه أكثر من واحد: إما أن يستلزم كونه موجوداً أو لا يستلزم كونه موجوداً فإن استلزم كونه موجوداً لزم من هذا التقسيم أن يكون وجودياً، وأنت قد ذكرت في تمام الحجة أنه ليس بوجودي وإن كان الوصف بأنه وجودي. وإن كان الوصف بأنه واحد وبأكثر من

واحد لا يستلزم أنه موجود بطل ما ذكره فيما تقدم حكايته عنه من أن الجسم منقسم ليس بواحد، فإنه بنى ذلك على أن الوحدة صفة قائمة بالجسم، قال: «والعرض لا يحدث في المحل، ولا يحصل فيه، إلا إذا كان المحل متعيناً متميزاً عن غيره»[1].

١/٣٣٤ أ

فإنه إذا ثبت أن كون الموصوف واحداً أو أكثر/ لا يستلزم ان يكون موجوداً لم يلزم أن تكون الوحدة، والكثرة صفة وجودية فإن المعدوم لا يوصف بالصفة الوجودية، فإذا لم يجب أن تكون الوحدة وجودية لم يجب أن تقوم بالجسم، ولا أن يكون عرضاً فلا يمتنع أن يكون الجسم واحداً، وإذا كان الجسم واحداً مع عظمته ولم يكن فيه كثرة وجودية لم يصح أن يستدل بحلوله في الحيز على انقسام الحيز وتعدده، وحينئذ فإذا لم يلزم من حلول الجسم في الحيز أن يكون الحيز متعدداً منقسماً في نفسه، لم يلزم من حلول الرب في الحيز أن يكون منقسماً، وجاز حلوله في الحيز الذي لا يقال إنه أكثر من واحد ولا يكون أقل القليل ولا يكون جوهراً فردًا.

وبالجملة فإذا لم يكن الجسم مشتملاً على كثرة مع كونه في الحيز؛ فالباري أولى أن يكون كذلك، وحيزه أولى بذلك وهو يبطل ما ذكره.

الحيز في نفسه واحد ليس منقسماً

الوجه الثامن: أن يقال: الحيز في نفسه ليس إلا واحداً،

---

(١) سبق نقل المؤلف عن الرازي هذا الكلام (من نهاية العقول) لوحة ٢٣٧/ب. راجع ص١٢٤.

وليس هو في نفسه منقسماً ولا متكثراً، وإذا كان كذلك لم يصح أن يكون الحال فيه: إما أن يحل في حيز واحد أو في أحياز متعددة، فإن هذا مقتضى أن الحيز فيه كثرة، وهذا ممنوع، وتوجيه ذلك أن الناس قد تنازعوا في الجسم هل هو واحد في نفسه أو هو متكثر فيه انقسامات حاصله على قول كما تقدم حكايته[1]، وتقدم أن المؤسس لم يذكر على انقسامه وعدم وحدته حجة[2]. وإذا كان الأمر كذلك مع أن الجسم يقبل الانقسام بلا نزاع فالحيز الذي لا يعقل فيه وجود الانقسام أولى أن لا يكون فيه كثرة ولا انقسام، وهذا ظاهر.

انقسام الحيز في نفسه قبل حلول شيء فيه ممتنع

بل يقال في **الوجه التاسع** إن انقسام الحيز في نفسه قبل حلول شيء فيه ممتنع قطعاً، سواء قيل إن الجسم واحد أو منقسم في نفسه، وذلك لأن الحيز هنا ليس المراد به شيئاً موجوداً، كما قد قرره[3]، وإنما هو تقدير المكان، وهذا هو مسمى الحيز في اصطلاح كثير من المتكلمين. وإذا كان كذلك فمن الممتنع أن يتميز بعضه عن بعض قبل حلول ما يتقدر به، وهذا معلوم بالحس والضرورة العقلية. ولا يقول قائل: إن ذلك يتميز بالإشارة فإن الإشارة إلى العدم محال، وإنما يشار إلى موجود. وإذا كان الحيز لا يتعدد، ولا ينقسم قبل حلول الحال

---

(١) سبق ص١١٢، ١٢٩.

(٢) سبق ص١٥٢، ١٥٤.

(٣) قد ذكر الرازي (في الأساس) أن الجهة والحيز أمر وجودي . انظر: ص٦٧.
وسبق تعريف الحيز وأنه تقدير المكان عند بعض المتكلمين وهو أمر عدمي.

فيه كان تعدده تابعاً لتعدد الحال فيه، فإن لم يثبت كون الحال فيه جسماً منقسماً لم يكن منقسماً. وإذا كان المنازع له يقول إن الحال فيه ليس هو جسماً أو هو جسم، وليس بمنقسم في نفسه بطل انقسام الحيز، ومن المعلوم أن القائلين بأنه متحيز يقولون هذا تارة وهذا تارة، كما تقدم ذكر ذلك عنهم[١].

ومن قال: إنه منقسم، بمعنى يتميز بعضه عن بعض، فجوابهم ما يقال في **الوجه العاشر**: أن يقال: الحيز الواحد هو ما يحل فيه الجوهر الفرد، كما فسرته فيما بعد، فإن الحال فيه يكون أقل القليل، ويتعالى الله عن ذلك[٢]. وإذا كان كذلك كان ثبوته مبنياً على ثبوت الجوهر الفرد، وأنت قد اعترفت أنك/ وأذكياء الطوائف متوقفون فيه لتعارض الأدلة فيه[٣]، وإذا لم يعلم ثبوت الجوهرالفرد لم يعلم ثبوت حيز واحد بهذا الصغر، وإذا لم يعلم ذلك بطل العلم بأن الحيز إما واحداً بهذا التفسير وإما أكثر من واحد.

إن ثبوت الحيز الواحد مبني على ثبوت الجوهر الفرد

٣٣٤/ب

---

(١) ذكر المؤلف ذلك في الوجوه السابقة الخامس وما بعده.

(٢) انظر ما سبق نقل المؤلف عن الرازي، ص٢٠٢ من كتابه (نهاية العقول) لوحة ١٨٠/ب.

(٣) قال المؤلف (في درء التعارض): «إثبات الجوهر الفرد مما أنكره أئمة السلف والفقهاء، وأهل الحديث، والصوفية، وجمهور العقلاء، وكثير من طوائف أهل الكلام كالهاشمية والضرارية والبخارية والكلابية وكثير من الكرامية..» ٤/ ١٣٥_١٣٦.

وانظر: (نهاية العقول) لوحة ١٧٨/ ب،١٧٩/ أ، ٢٣٧/ ب.

إذا كان الحيز يثبت بثبوت الجوهر الفرد فإنه لا يرى

الوجه الحادي عشر: أن يقال لك: ما مرادك بالحيز الواحد؟ وبأي شيء يتميز الحيز الواحد عما هو أكثر منه؟ فإن أردت به ما يحله الجوهر الفرد لم يثبت توحد الحيز حتى يثبت الجوهر الفرد، ويثبت حلوله فيه. ومن المعلوم أن(الجوهر الفرد)[١] لو كان ثابتاً في نفس الأمر فليس هو مما يحس به[٢] حتى يعلم حلوله في الحيز أو عدم حلوله، بل أكثر ما يقال: إنه داخل الجسم في حيز قد[٣] علمنا أن الجواهر التي خلقت فيه[٤] أيضاً لكن هذا لا يفيد تميز الحيز الواحد عن غيره ولا العلم به. وإذا كان الحيز الواحد الذي أردته لا يتميز ولا يعلم به كان العلم بحلول الشيء فيه أو عدم حلوله باطلاً، لأن العلم بحلول الشيء في محله فرع تصور المحل، فإذا كان المحل لا يعلم توحده ولا يتميز كان الحكم بثبوت الحلول فيه أو عدمه حكماً باطلاً. فيكون الدليل باطلاً.

محال أن يحل الرب تعالى في حيز الجوهر الفرد

الوجه الثاني عشر: أن يقول لك المنازع: إما أن تريد بالحيز الواحد ما يحل فيه الجوهر الفرد، أو ما هو أكبر منه. فإن أردت الأول، فحلول الرب فيه محال كما ذكرته. وكان المنازع يقول لك يحل في أكثر من واحد بهذا التفسير .

---

(١) في (ل): الخبر. ورجحت أن الصواب: الجوهرالفرد. كما يدل عليه سياق الكلام، وكما أشار إليه في حاشيته المطبوعة.

(٢) في(ط): به ساقطة

(٣) في (ل): بياض بمقدار كلمة، ورجحت أنها: قد

(٤) والمعنى أن الجواهر التي خلقت كائنة فيه.

وأما قولك: «الحاصل في أحد الحيزين إما أن يكون هو الحاصل في الآخر أو غيره». يقال لك: لا هو هو ولا هو غيره. أو لا يقال هو هو ولا هو غيره، كما تقدم تقرير ذلك على أصل كثير من متكلمي الصفاتية أو أكثرهم غير مرة بأن الغيرين ما جاز وجود أحدهما دون الآخر، أو ما جاز مفارقته له في مكان أو زمان أو وجود[1] وحينئذ فلا يرد ما ذكرته على كونه هو هو، وكونه غيره. وإن أردت بالواحد ما هو أكبر من محل الجوهر الفرد لم يكن الحال مستلزماً لأن يكون أقل القليل، وقد بطل حجة الصغير، وسيأتي الكلام على الوجوب والجواز.

أن حجته مشتملة على حجة الانقسام وتماثل الأجسام

الوجه الثالث عشر أن يقال: هذه الحجة مشتملة على حجتين: إحداهما: حجة الانقسام أو الصغر، وهي تعم الأقسام[2] والثانية: ما يخص قسماً قسماً مع ذلك. ونحن نتكلم على الحجتين جميعاً. فإحداهما حجة الانقسام والتركيب، والأخرى هي من جنس حجة تماثل الأجسام. وهاتان الحجتان هما جماع ما يذكره النفاة في هذا الباب. فإنه يعود إلى ما يذكره من التركيب وإلى ما يذكره من التمثيل. وقد تقدم فيما يمتنع من ذلك وما لا يمتنع[3] وبينا أن سورة الإخلاص ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ

---

(١) سبق تعريف الغيرين ص٨١.
هذا قول أبي الحسن الأشعري والجويني، وقد سبق ص٨١.

(٢) أي أقسام الجسم.

(٣) في (ط): وما لا يمتنع ساقطة.

أَحَدٌ ۝ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝﴾ [الإخلاص: ١-٢] تنزهه عن الممتنع من هذين؛ فاسمه «الأحد» منع التشبيه الممتنع عليه، واسمه «الصمد» منع الانقسام والتركيب الممتنع عليه.

ولكن هؤلاء النفاة غلوا في ذلك وتعدوا حدود الله فيه فزادوا على الحق من الباطل شيئاً كثيراً، كما أن من المثبتة من غلا في الإثبات وتعدى حدود الله حتى زاد على إثبات الحق زيادات باطلة/ والله يهدينا الصراط المستقيم، وليس هذا موضع الشرح والبسط لما تضمنته هذه السورة العظيمة من أصول التوحيد والإيمان، فإنها كثيرة عظيمة، إذ «الأحدية» و«الصمدية» ينتظمان أصول التوحيد والإيمان والدين؛ فأسماء الله وصفاته من دينه[1] إذ دينه الحق يتبع ما هو عليه سبحانه في نفسه.

١/٣٣٥أ

ولما كان الدين عند الله هو الإسلام، والإسلام هو الاستسلام لله وحده، وله ضدان الإشراك والاستكبار، فالمستكبر استكبر عن الإسلام له، والمشرك استسلم لغيره، وإن كان قد استسلم له، فمعنى «الأحد» يوجب الإخلاص لله المنافي للشرك، ومعنى الصمد يوجب الاستسلام لله وحده المنافي للاستكبار، فإن « الصمد» يتضمن صمود كل شيء إليه وفقره إليه.

وأيضا فدين الله واحد. لا تفرق فيه، و«الصمد» يناسب اجتماعه؛ فالله سبحانه وتعالى هو الإله الواحد، ودينه واحد،

---

(١) في (ل)،(ط): في أسماء الله وصفاته في دينه. ورجحت أن الصواب ما ثبت.

وعباده المؤمنون مجتمعون يعتصمون بحبله غير مفترقين، واسمه «الأحد» يقتضي التوحيد، و«الصمد» يقتضي الاجتماع وعدم التفرق؛ فإن «الصمد» فيه معنى الاجتماع وعدم التفريق[1]، والتوحيد أبدًا قرين الاجتماع لأن الاجتماع فيه الوحدة. والتفرق لابد فيه من التثنية والتعدد كما أن الإشراك مقرون بالتفرق، قال

---

(١) سبق ذكر ذلك (في بيان التلبيس) (ط) ٢/ ٥٩، ٦٠. قوله: «ولفظ الصمد يدل على أنه لا جوف له، وعلى أنه السيد، ليس كما تقول طائفة من الناس: أن الصمد في اللغة إنما هو السيد ويتعجبون مما نقل عن الصحابة والتابعين من أن الصمد هو الذي لا جوف له، فإن أكثر الصحابة والتابعين فسروه بهذا، وهم أعلم باللغة وبتفسير القرآن.

ودلالة اللفظ على هذا أظهر من دلالتها على السؤدد، وذلك أن لفظ (ص م د) يدل على الاجتماع والانضمام المنافي للتفرق والخلو، والتجويف، كما يقال: صمد المال وصمده وتصمد إذا جمعه وضم بعضه إلى بعض . . . إلخ.

قال في المعجم: «الصمد بالتحريك السيد المطاع الذي لا يقضى دونه أمر، وقيل: الذي يصمد إليه في الحوائج».

وقيل: هو المصمت الذي لا جوف له، والمصمد لغة في المصمت، وهو الذي لا جوف له، وقيل: السيد الذي ينتهي إليه السؤدد.

(لسان العرب) ٢/ ٢٥٨ مادة (صمد)، و(الصحاح) ٢/ ٤٩٩ مادة (صمد)، و(القاموس المحيط) ١/ ٣٠٨ مادة (الصمد).

وذكر ابن أبي عاصم (في كتاب السنة) معنى الصمد الجمع عن جمع من الصحابة والتابعين وذكر ابن عباس، ومجاهد والحسن وسعيد بن جبير، والضحاك أن الصمد الذي لا جوف له.

وعن ابن مسعود، وأبي وائل وغيرهم، الصمد الذي انتهى سؤدده.

انظر: (السنة) لابن أبي عاصم ١/ ٢٩٩ـ٣٠٣، ٦٦٥ـ ٦٩١.

وانظر: تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن) ٢٠/ ٢٤٥ في تفسير سورة الإخلاص.

تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَٱتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَلَا تَكُونُوا۟ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٣١﴾ مِنَ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا۟ دِينَهُمْ وَكَانُوا۟ شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍۭ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴿٣٢﴾ ﴾ [الروم: ٣٠-٣٢] ولهذا كان شعار الطائفة الناجية هو السنة والجماعة، دون البدعة والفرقة فإن أصل السنة توحيد الله وعبادته وحده لا شريك له. وأصل البدع الإشراك بالله شركاً أصغر أو أكبر.

وهؤلاء الملبسون يقولون: لا ينقسم أو لا يتجزأ أو لا يتبعض ونحو ذلك. ولو لم يريدوا إلا ما هو حق لكانوا محسنين، لكن حقيقة قولهم إنه ليس هناك شيء يتصور أن يكون مجتمعاً، فضلاً أن يكون متفرقاً، ولا شيء موجود يتميز عن غيره فضلاً عن أن يكون منقسماً، فأخذوا لفظ التفرق والانقسام فوضعوه على غير المعاني المعروفة، ونفوا به ما يستلزم نفي الحقيقة بالكلية، كما فعل غيرهم في نفي العلم والقدرة ونحوهما أو نفي الأسماء كالحي والعليم والقدير ونحو ذلك. فنفي الصفات يستلزم نفي الأسماء كما قد ذكرناه في غير هذا الموضع[١].

---

(١) المعتزلة ينفون جميع الصفات ويثبتون بعض الأسماء كالحي والعليم والقدير. (الأصول الخمسة) ص ١٦١.
انظر: (المقالات) ص١٦٤ تحقيق هلمت ريتر.
انظر: (التدمرية) ص٣٥.

الكلام على الانقسام والحيز لا يسلم: أن انقسام الحيز انقسام لما فيه

والمقصود هنا: الكلام على هاتين الحجتين «الانقسام» و«الحيز»[(١)] بحسب ما ذكره في «نهايته»[(٢)] وإن كان قد تقدم الكلام عليها فنقول: قوله إذا كان في أكثر من حيز لزم انقسامه لا نسلم أنه يستلزم انقسامه ولا نسلم أيضاً أن الحيز ينقسم حتى يكون ما فيه منقسماً، ولو كان هو منقسماً لم نسلم أن كل ما كان في المنقسم يجب أن يكون منقسماً.

الألفاظ المشتركة يجب أن ينفى عن الله ما فيها من باطل دون الحق

٣٣٥/ب

الوجه الرابع عشر: أنه قد تقدم غير مرة أن هذا الانقسام أكثر ما يراد به امتياز بعضه عن بعض، وبينا أن هذا[(٣)] مثل امتياز الصفات، وبينا أن هذا مما يجب أن يقر به كل أحد في كل موجود، وأن نفي هذا يستلزم جحد الموجودات جميعها: الواجب والممكن[(٤)]، وبينا أن ما يذكر في ذلك/ من الافتقار

---

(١) في (ل)، (ط): الجواز، ورجحت ما أثبته كما يدل عليه ما قبله وما بعده.

(٢) وهو قوله: «إن كل متحيز منقسم، وكل ما حل بالمتحيز فهو منقسم، لكن الانقسام عليه محال، فحلوله بالحيز محال».
انظر: (نهاية العقول) ١٨٣/ب.

(٣) في (ل): أن أهل هذا. (وأهل) زائدة، والتصويب من (ط).

(٤) الواجب في اللغة بمعنى الساقط: قال تعالى: ﴿ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا ﴾ أي سقطت. والواجب له عدة معانٍ في الاصطلاح.
الواجب لذاته: هو الموجود الذي يمتنع عدمه امتناعاً ليس الوجود له من غيره، بل من نفس ذاته، فإن كان وجوب الوجود لذاته سمي واجباً لذاته وإن كان لغيره سمي واجباً لغيره.
واجب الوجود: هو الذي يكون موجوده من ذاته، ولا يحتاج إلى شيء أصلاً فهو مستغنٍ عن الغير.
انظر: (التعريفات) ص٢٤٩، و(الصحائف الإلهية) للسمرقندي، ص١٢٦، =

والغير والحيز فهي[1] ألفاظ مجملة مشتركة مشتبهة يراد بها حق وباطل، فيجب أن ينفي ما فيها من الباطل دون الحق الذي يريده بعض الناس بهذه الألفاظ. وقد تقدم بسط ذلك بما يغني عن إعادته، وهو أحال (على)[2] ما تقدم فأحلنا أيضاً عليه[3].

لا يسلم أن الحيز واحد لا يتسع إلا الجوهر الفرد

الوجه الخامس عشر: أن المنازع يقول له: هب أنه في حيز واحد، فلم قلت: إن ذلك محال؟! قولك: «إنه يكون أقل القليل، ويتعالى الله عنه»[4]. يقال: لا نسلم أن ما هو حيز واحد لا يتسع إلا (مقدار)[5] الجوهر الفرد بل يكون واحداً وهو عظيم، وهذا في الحيز أولى منه في الجسم، فإذا كان قد[6] قال

= و(الأربعين) للرازي ص٤٨٢، و(المعجم الفلسفي) لجميل صليبا٢/ ٥٤٢.

الممكن: هو الذي يتساوى فيه الوجود والعدم أي يفترض وجوده وعدم وجوده، فليس في أحدهما محال.

ولهذا قسم ما يتصوره العقل إلى ثلاثة: الواجب، والممكن، والممتنع، فالواجب ما يمتنع عدمه أو لا يمكن عدمه، والممتنع ما يجب عدمه أو لا يمكن وجوده، والممكن ما لا يجب وجوده ولا عدمه أو ما لا يمتنع وجوده وعدمه.

والممكن لابد له من موجب، والموجب لابد وأن يكون واجباً في ذاته وفي صفاته.

انظر: (الصحائف الإلهية) ص ١٢٣ـ١٢٨، و(الأربعين) للرازي ص٤٨٢، و(المعجم الفلسفي) لجميل صليبا ١/ ٤٢٤.

(١) في (ط): فهو.

(٢) زيادة يقتضيها المعنى.

(٣) انظر ما سبق ص ٦٨.

(٤) انظر ص ٢٠٦ ما سبق النقل عن الرازي (من النهاية) من لوحة ١٨٠/ ب.

(٥) في (ل): قدار. والتصويب من (ط).

(٦) في (ط): قد ساقطة.

طوائف: إن الجسم يكون عظيماً، ويكون واحداً. فالحيز أولى، وأيضا فمن قال: إنه فوق العرش وهو عظيم وليس بجسم أو هو جسم وليس بمركب، فإنه يقول بثبوت حيز واحد عظيم.

احتجاجك بنفي الجوهر الفرد لم تذكر دليلاً عليه

الوجه السادس عشر[1]: أن المنازع يقول: «الجوهر الفرد لا يخلو: إما أن يكون ثابتاً، أو لا يكون» فإن كان ثابتًا لم تكن قد ذكرت دليلاً عقلياً على نفي كونه بقدره كما اعترفت بذلك فيما تقدم في (نهايتك) في المسلك الثاني على نفي الجسم « أن المنازع إذا أصر على المطالبة [بالدليل على أنه حال كونه بقدر الجوهر][2] فطريق دفعه أن يتمسك بالوجوه التي يستدل[3] بها على نفي الجزء الذي لا يتجزأ[4] حتى تنقطع المطالبة»[5]. وإذا

---

(١) في (ل): السادس.

(٢) في (النهاية): لا يوجد ما بين المركنين.

(٣) في (ط): استدل.

(٤) في (ل)،(ط): الذي يتجزأ، والتصويب من: (النهاية).

(٥) انظر: (نهاية العقول) للرازي مخطوط لوحة ١٧٨/ب ولم أعثر على الوجوه التي ذكر الرازي أنه يستدل بها على نفي الجزء الذي لايتجزأ في أكثر مؤلفاته.
وإنما ذكر في المطالب العالية ٢/ ٢٧ مثل هذا الكلام قال: «وتمام القول فيه مقرر بالدلائل المذكورة في نفي الجوهر الفرد.
والرازي متحير في الجوهر الفرد: فأحياناً يثبته وأحياناً ينفيه.
فلقد ذكر المؤلف عنه أنه متحير فيه مع أذكياء العالم. انظر النهاية لوحة ٢٤٠/أ. كما أنه في كتاب الأربعين في أصول الدين يثبت الجوهر الفرد. ويحتج له قال في ص ٢٥٣: المسألة السابعة والعشرون في إثبات الجوهر الفرد «وذكر كلاماً طويلا انتصر فيه للقائلين بأن الجسم المحسوس مركب من أجزاء متناهية وكل واحد منها غير قابل للقسمة بوجه من الوجوه «وهو الجزء الذي =

لم يكن لك طريق إلا هذا فهذا الطريق باطلة إذا قدر ثبوت الجوهر الفرد، فإنه بتقدير ثبوته تكون الوجوه التي احتج بها على نفيه باطلة، وإذا لم يكن الجوهر الفرد ثابتاً لم يجز أن يقال: إن الحال في الجزء الواحد هو أقل القليل، بل لم يكن للحيز الواحد إذا فسر بذلك وجود أصلاً. وإذا كان كذلك فعلى التقديرين لا تكون قد ذكرت حجة على أنه لا يكون في الحيز الواحد، وإنما تعتصم في مثل ذلك بالإجماع إجماع العقلاء وإجماع المسلمين داخل في ذلك.

فيقال لك: هؤلاء المنازعون يقولـ[ون][1]: إنه عظيم في نفسه أعظم من كل عظيم، وأكبر من كل كبير وأعلى من كل عال، قد وسع كرسيه السموات السبع والأرضين السبع، ويقولون لك: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾[الزمر: ٦٧] قال ابن عباس: ما السموات السبع والأرضون السبع وما بينهما في يد الرحمن إلا كخردلة في يد أحدكم»[2]. أو كما قال. فهذا مستند ثان[3] نفي كونه بقدر الجوهر الفرد فإن سلمت ذلك لم يكن لك

= لا يتجزأ» وهذا قول أكثر المتكلمين.
وهذا هو نص كلامه في نهاية العقول لوحة ٢٣٧/ب، ٢٣٨/أ.

(١) في (ل): يقول. والواو والنون زيادة.

(٢) سبق تخريجه ص٥٣.

(٣) المستند الأول: عقلي وهو نفي وجود الجوهر الفرد، وأنه لا وجود له، والمستند الثاني: شرعي سمعي.

أن تقول: ليس فوق العرش ولا هو في نفسه كبير وعظيم، ولم يكن ما سلمتموه[1] يستلزم أن لا يكون فوق العرش وإن قيل: إنه في حيز واحد أو جهة واحدة. وإن لم تسلم ذلك بل زعمت أنما فوق السموات رب ولا هناك إله أصلاً، وأن محمداً لم يعرج به إلى الله تعالى، بل صعد إلى علو العالم فقط، وأن رب العالمين ليس داخل العالم ولا خارجه. قالوا لك: نحن نقول إن من وصفه بهذا فقد جعله معدوماً، والمعدوم أحقر من الجوهر الفرد. وإذا كان كذلك لم نسلم لك ما دمت مصراً على هذا النفي أنه أحقر من الجوهر الفرد، فإن ذلك يستلزم تسليم/ النقيضين، فنكون قد سلمنا أنه معدوم وأنه أحقر من الجوهر الفرد، وذلك باطل. وإذا لم نسلم له على هذا التقدير أنه أحقر من الجوهر الفرد لم يكن له أن يحتج بالإجماع، كما تقدم نظير هذا.

١/٣٣٦

وتقدم ما قرره في أول نهايته: «أن الاحتجاج بمثل هذا الإجماع الذي يختلف فيه المأخذ لا يصح نظراً ولا مناظرة، فإن المناظر ليس له أن يحتج بموافقة موافق بناءً على مأخذ لا يعتقد صحته، والمناظر يجيبه خصمه بأنك إن وافقتني على المأخذ وإلا منعتك الحكم على هذا التقدير، لأنه عندي تقدير غير واقع، فلا يكون له حجة بحال»[2]. ولو احتج بها في الفطرة في

يقال له: ليس معك في نفي كونه بقدر الجوهر الفرد حجة عقلية ولا سمعية

---

(١) في (ط): ما سلموه.

(٢) هذا معنى قول الرازي (في نهايته) (لوحة١٣/ ب) وقد سبق ص ٤٥.

إعظام الله أن يكون كذلك. قيل له: هذه الفطرة التي فيها أن الله تعالى فوق العالم وهي تحيل أن يقال إنه ليس فوق العالم، ولا داخله ولا خارجه، كما تحيل أن يقال: هو بقدر الجوهر الفرد فإن كان ما [في][1] الفطرة من هذا حقاً فكذلك الآخر[2]، وحينئذ فلا يبقى معه حجة على نفي كونه بقدر الجوهر الفرد، لا عقلية ولا سمعية، لأن السمع إما نص وإما إجماع، والسمعيات التي وصف الله فيها نفسه بأنه علي وعظيم وكبير، معناها عندهم القدرة والقهر، لا يعنون بها عظم قدره في نفسه فلا ينافي ما زعموه صغر المقدار، لاسيما مع ما يعتمدونه من القول بأن الملك العظيم والآدمي العظيم يكون بقدر الجوهر الفرد لأن الحياة ولازمها لا تحل إلا في قدر ذلك كما تقدم، وإذا لم يكن لهم على ذلك حجة بطلت هذه الحجج[3] التي ذكرها، وظهر عجزهم عن تنزيه الله [عن صغر القدر كما عجزوا عن تنزيه الله تعالى أن يكون فيه نقص][4]، فلا يقدرون أن ينزهوه على أصولهم العقلية عن نقص ولا عن صغر.

الرد عليه بقوله: حصوله إما واجب أو جائز...

الوجه السابع عشر: قوله في «الحجة الثانية»: «حصوله في ذلك الحيز: إما واجب وإما جائز»[5]. يقال: إن أريد بالحيز ما

---

(١) زيادة في، لاستقامة المعنى.

(٢) وهو قوله: إنه ليس فوق العالم، والآخر هو قوله بقدر الجوهر الفرد.

(٣) حججهم التي نفوا بها أن يكون الله فوق العرش «بمنع التحيز»الانقسام.

(٤) في (ط): ما بين المركنين ساقط.

(٥) حجة الرازي الثانية (من النهاية) وقد سبق ذكرها. انظر ص ٢٠٤.

=

هو داخل في مسمى اسمه مثل ما يدخل في صفاته في مسمى اسمه، ومثل ما يدخل حدود الشيء ونهايته في مسمى اسمه. فيقال: حصوله فيه واجب ويكون وجودياً. والكلام في قوله يكون منقسماً قد تقدم غير مرة بأن «الانقسام»[1] لفظ مجمل تختلف فيه الاصطلاحات فهو منفي بالمعنى الذي لا يلزم من هذا[2] والمعنى الذي يلزم لا محذور فيه، بل هو واجب لكل موجود.

الاختصاص لا يجب أن يكون لمعنى في الحيز

الوجه الثامن عشر: قول من يقول: لا يجوز عليه الحركة والانتقال، فإنه يقول: حصوله في الحيز المعين يكون واجبًا.

وأما قوله: لو كان كذلك لكانت حقيقة ذلك الحيز مخالفة لحقيقة غيره فيكون وجودياً. يقول لا نسلم، وذلك لأن الاختصاص لا يجب أن يكون لمعنى في الحيز، بل[3] يجوز أن

= أورد الرازي هذا القول في تأسيسه في الحجة الأولى. يقول(وأما بيان الأدلة على أنه تعالى منزه عن الحيز والجهة فهو أنه سبحانه وتعالى لوكان مختصاً بالحيز والجهة لكان إما أن يكون حصوله في الحيز المعين واجباً أو جائزاً انظر النهاية لوحة ١٨٣/ أ

(١) الانقسام والكلام عليه سبق في ص/ ٢٠٥ في فصل وقد ذكر (في نهايته) على نفي الجهة وحجة أخرى.
يقسم المتكلمون المتحيز إلى قسمين: ما يقبل الانقسام وهو الجسم وهو المتكون من أجزاء، وما لايقبل الانقسام وهو الجوهر الفرد. انظر: (المواقف) للإيجي ١٨٢.

(٢) أي دخول الحيز في مسمى اسمه.

(٣) في (ط): بل ساقطة.

يكون لمعنى في الرب، وهو ما توافقهم عليه من امتناع الحركة والانتقال، وعدم ذلك ليس بنقص عندك ولا عندهم، كما تقدم[1] وتقدم أن ما ألزمتهم: من كونه يكون كالزمن. هو لك ألزم أيضاً. فأنت وهم مشتركون في ذلك، وهو بك ألصق منه بهم.

منع ملازمة الانقسام

٣٣٦/ب

الوجه التاسع عشر: أن يقال: هب أنه وجودي وحقيقته مخالفة لحقيقة غيره، وأنه يمكن الإشارة الحسية إليه/ فقولك: «إنه إن كان منقسماً كان الباري فيه الحال[2] منقسماً»[3] يمنعون الملازمة كما تقدم ويقولون في الانقسام[4] بما تقدم من الجواب المفصل[5].

التسلسل في الحيز لا يلزم إلا إذا كان وجودياً

الوجه العشرون: قولك: «أو لا يكون منقسماً فيكون مختصاً بجهة دون جهة فيكون للحيز حيز آخر ويلزم التسلسل»[6]. يقال: هب أن هذا الحيز أمر وجودي، فلم لا يجوز أن يكون حيز هو عدمي، والتسلسل إنما يلزم أن لو كان لكل حيز وجودي حيز وجودي

أن ما لا يشار إليه ولا إلى جهته لا يكون إلا معدوماً

الوجه الحادي والعشرون: قولك: «وإن لم تمكن الإشارة

---

(١) سبق ذكر أقوال العلماء في جواز الحركة عليه والانتقال، انظر ص ١٩٢

(٢) في (ط): الباري فيه الحال. ساقط.

(٣) انظر: (النهاية) لوحة ١٨٣/أ.

(٤) في (ل): الأقسام، والتصويب من (ط).

(٥) سبق في الوجه الخامس، والسادس، والتاسع، والثالث عشر والرابع عشر.

(٦) سبق وهو (في النهاية) لوحة ١٨٠/ب.

الحسية إلى الحيز الذي حصل فيه الباري وجب استحالة الإشارة إلى[(١)] الباري لأنا نعلم بالضرورة أن ما لا تمكن الإشارة الحسية إلى جهته استحالت الإشارة الحسية إليه، فإذاً[(٢)] لا يكون الباري في الجهة»

يقال لك: الضروري بأن ما لا يشار إلى جهته لا يشار إليه، ليس بأعظم[(٣)] من أن ما لا يشار إليه لا يشار إلى جهته. ثم كثير من الناس ـ وأنت من هؤلاء في كثير من المواضع ـ يقولون ذلك مثل العلم الضروري بأن ما يشار إليه وإلى جهته لا يكون إلا جسماً، وكثير من الناس بل أكثرهم يقولون: إن ذلك مثل العلم الضروري، بأن ما لا يشار إليه ولا إلى جهته ولا يكون داخل العالم ولا خارجه لا يكون إلا معدوماً، بل المقرون بأن هذا علم ضروري أعظم من المقرين بذلك.

وإذا كان كذلك فإن نازعتهم في هذا العلم الضروري لم يكن عليهم أن يسلموا لك ذلك العلم الضروري الذي يلزمهم بتسليمه نفي هذا العلم الضروري، لأن تسليم العلم الضروري [الذي][(٤)] يستلزم نفي علم ضروري تسليم لتنافي العلمين الضروريين، وذلك باطل، فلا يجب تسليم الباطل. وإن لم

---

(١) في (النهاية) الإشارة الحسنة إلى الباري تعالى.

(٢) في (النهاية): فحينئذ.

(٣) في (ط): بأعظم ساقطة.

(٤) زيادة يقتضيها المعنى.

تنازعهم في هذا العلم الضروري لم يكن ما ذكرته حجة عليهم، فإنه إذا سلم أنه فوق العالم وأنه يمتنع أن يكون لا داخل العالم ولا خارجه حصل المطلوب.

قوله: إن اختصاص الباري بالجهة محدث...

الوجه الثاني والعشرون: قولك: «وإن لم يكن حصوله في الجهة واجباً فاختصاصه بها لابد أن يكون لفاعل مختار، فاختصاص الباري به محدث، فهو في الأزل ما كان في الحيز، والذي يكون كذلك يستحيل أن يصير حاصلاً في الحيز»، وفي نسخة[1]: محتاجا إلى الحيز».

فيقال لك: إذا كان الحيز أمراً وجودياً كالعرش والغمام كان اختصاص الله بكونه فوق العرش تابعاً لخلقه العرش، وذلك حاصل بمشيئته واختياره، وهو محدث، وهو وإن لم يكن في الأزل على العرش، لكن لم قلت: «إذا لم يكن في الأزل على العرش أنه يستحيل أن يصير بعد ذلك على العرش؟»[2]. هذا لم تذكر عليه دليلاً، وأما إن كان المدعي أنه يستحيل أن يصير محتاجاً إلى الحيز، فهذا حق لكن كونه فوق العرش لا يوجب

---

(١) انظر ماسبق ص٢١٧ وقد نقل المؤلف هذا (من النهاية) لوحة١٨٠/ب، ١٨٠/أ قد ذكرت أن المؤلف رحمه الله اطلع على نسختين لكتاب الرازي (نهاية العقول) حيث أوجد الفرق بينهما. وأثبت ما اختلفت به النسختان.
وهذا مما يدل على دقته رحمه الله وأمانته في النقل ويبعث على الإعجاب به رحمه الله.

(٢) هذا معنى قول الرازي (في الأساس) في تأويل المتشابه من الآيات والأخبار ص٢٠١، ٢٠٢.

احتياجه إلى شيء، بل هو الحامل بقدرته للعرش ولكل شيء.

أن استواء الرب بعد أن لم يكن لا يلزم...

الوجه الثالث والعشرون: أن يقال: العلو على العرش للناس فيه قولان مشهوران:

أحدهما: أنه نسبة وإضافة بينه وبين العرش من غير فعل محدث يقوم بذات الرب، وهؤلاء قد يقولون: الاستواء/ من صفات الذات، وعلى هذا التقدير فتجديده بخلق العرش كتجديد سائر النسب والإضافات، وذلك جائز باتفاق العقلاء كتجدد المعية[1].

1/337

والثاني: أنه استوى على العرش بعد أن لم يكن مستوياً عليه، كما دل على ذلك القرآن. والذي قال هذا يقول في استوائه إلى السماء ونزوله ومجيئه وإتيانه ونحو ذلك مثلما يقول في الاستواء، وأن ذلك من أفعال ذات الله تعالى. وهؤلاء هم جمهور أهل الحديث وكثير من أهل الكلام والفقهاء والصوفية

---

(١) هذا القول نسبه المؤلف إلى جماعة من العلماء منهم ابن كلاب والأشعري ومن تبعهما من أصحاب أبي حنيفة ومالك وأحمد والشافعي.
وهو قول القاضي أبي بكر والقاضي أبي يعلى، وكذلك البيهقي أورده عن ابن فورك وغيره (في كتاب الأسماء والصفات) ص٥١٨ انظر: (بيان تلبيس الجهمية)(ط) ١/ ٥٦٥، ٢/ ٢٠٦.
وانظر: (درء التعارض) ٦/ ١٩٣ ـ ٢١٠و٣٢١، و(الفتاوى) ١٢/ ٢٥٠، ١٦/ ٣٩٣ـ٣٩٥. ونسب البغدادي هذا القول أيضا للأشعري. انظر: (أصول الدين) ص١١٣.
لكن الأشعري له قول آخر في هذا ذكره (في الإبانة) موافقاً لقول السلف انظر: (في الإبانة) ص٨٥ وما بعدها.

وغيرهم، وعامة كلام السلف يدل على هذا. وهذا متصل بمسألة «حلول الحوادث به»[1]، وهو قد ذكر أنه ليس في الأدلة العقلية ما ينفي حلول الحوادث به، وذكر أن الطوائف جميعهم يلزمهم القول به. وإذا كان كذلك لم يمتنع أن يستوي عليه بعد أن لم يكن مستوياً.

وإذا كان على القولين لا يمتنع أن يصير فوق العرش، وإن لم يكن في الأزل عرش يكون الله فوقه بطل ما ادعاه من أنه إذا كان اختصاص الباري بالحيز محدثاً، فهو إذاً في الأزل ما كان حاصلاً في الحيز، والشيء الذي يكون كذلك استحال أن يصير

---

(١) هذه المسألة مما تكلم فيها المؤلف ـ رحمه الله ـ وأطال، وهي مسألة دار الخلاف فيها بين الفلاسفة الذين يقولون بقدم العالم. بين المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة وغيرهم الذين يقولون بحدوث العالم: وبين فيها شيخ الإسلام بطلان مذهب الفلاسفة وضعف أدلة المتكلمين حول إثبات الصانع وحدوث العالم.
انظر: (منهاج السنة) ١/ ٢٩٩، ٣٠٣، و(الدرء) ٣/ ٣٠٢، ٣٠٣، وانظر من المتكلمين الذين استدلوا بهذا الدليل الغزالي (في قواعد العقائد) ص١٤٩ـ١٥٧.
ومسألة حلول الحوادث: أن المتكلمين استدلوا على قدم الصانع بدليل حدوث العالم الذي هو دليل حدوث الأجسام. فنفوا حلول الحوادث بذات الله، ولذلك نفوا عن الله تعالى أن تقوم به صفات الأفعال، قال المؤلف: «ويدخل في ذلك الكلام في حدوث العالم والكلام في كلام الله وأفعاله، والكلام في هذين الأصلين من محارات العقول» انظر: (منهاج السنة) ١/ ٢٩٩. وقد أطال فيها وأجاد الشيخ د. عبد الرحمن بن صالح المحمود وفي الدفاع عن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله فيما نسب إليه من حساده أنه يقول بقدم العالم كالفلاسفة.
انظر: (موقف ابن تيمية من الأشاعرة) ٣/ ١٠٥٢ وما بعدها.

حاصلاً في الحيز فإن ذلك لا يستحيل على الوجه الذي بيناه.

وأما إن كان قد قال: استحال أن يصير محتاجاً إلى الحيز، فهذا حق، لكن تجدد الأمور الجائزة لا يقتضي أنه محتاج إليها.

الجواب على حجته الثانية

الوجه الرابع والعشرون: أنه يقال: قولك في أصل هذه الحجة الثانية: «حصوله في الحيز، إما أن يكون واجباً أو غير واجب»[1]. يقال لك: أتريد بالحيز نوع الحيز؟ أم تريد الحيز المعين، فإن اللام تكون للجنس، وتكون للحيز المعين. فإن أردت به النوع لم يصح ما ذكرته في القسم الأول وهو قولك «لوصح حصوله في ذلك الحيز وامتنع حصوله في سائر الأحياز لكانت حقيقته مخالفة لحقيقة غيره»[2]. لأن الحيز على هذا التقدير هو النوع، ولا يختص بشيء دون شيء، كما أن القائل إذا قال: لو كان الجسم مختصاً بالحيز. لم يرد به حيزاً بعينه، بل يريد به أنه مختص بأنه لا يكون إلا متحيزاً، فيمتنع أن يكون غير متحيز.

وإن أردت به الحيز المعين لم يصح ما ذكرته في القسم الثاني[3]، وهو إنما كان كذلك ما كان في الأزل حاصلاً في

---

(١) سبق في ص٢٣١ في الوجه السابع عشر.
وانظر: كلام الرازي هذا في الأساس ص٣٣، والنهاية ١٨٠/ب، ١٨١/أ.

(٢) انظر: (النهاية) لوحة ١٨٠/ب، وفيها: «لكانت حقيقة ذلك الحيز مخالفة لسائر الأحياز».

(٣) انظر: (الأساس) ص٧٢، ٧٣، ٧٤.
وقد سبق ذكر هذين القسمين.

الحيز المعين، والذي يكون كذلك يستحيل أن يصير حاصلاً في الحيز. وذلك أن الحيز تقدير المكان، ليس أمراً موجوداً، فلم قلت: إنه إذا لم يكن في الأزل في حيز معين امتنع أن يكون بعد ذلك في حيز معين. فإن هذا مبني على مسألة «حلول الحوادث»[1] وقد تقدم القول فيه[2]

يقال: ليس كل من اختص بحيز فهو محدث

الوجه الخامس والعشرون: أن قولك: «والشيء الذي يكون كذلك استحال أن يصير حاصلاً في الحيز»[3] يمنعه المنازع، ويقول: لا نسلم أن كل اختصاص بحيز معين - وهو تقدير المكان - يكون محدثاً، وأنه يمتنع أن يصير في حيز لم يكن فيه، بل الحي القادر سبحانه يختص بما يشاء من الأحياز، ولا يلزم من ذلك اختصاصه بحيز معين، ولا يلزم من ذلك/ أن أصل التحيز محدث، بل هو سبحانه وتعالى يخلق ما يشاء من الأجسام ولا يكون الجسم مخلوقاً في حيز ولا يختص بحيز، بل له أن ينقله من حيز إلى حيز.

٣٣٧/ب

وهؤلاء يقولون: حياته وقدرته توجب ذلك، ونفي إمكان

---

(١) انظر قول الرازي: «لو كان الباري تعالى مختصاً بالحيز والجهة لكان الحيز والجهة موجوداً في الأزل. فيلزم إثبات قديم غير الله تعالى وذلك محال بإجماع المسلمين». (الأساس) ص٦٦.

(٢) انظر الكلام في هذا من (بيان التلبيس) (ط)٢/ ١٤٠-١٤١ الوجه الرابع والعشرون وما بعده.

(٣) في (ط): في الحيز ساقطة، انظر: (النهاية) مخطوط ١٨١/ أ وانظر: (الأساس) ص٥١.

ذلك يقتضي نفي حياته وقدرته، كما تقدم حكاية قولهم[1].

ويقولون: اختصاصه بحيز دون حيز هو نسبة وإضافة إلى ذلك الحيز، والأمور الإضافية لا يمنع تجددها، ولا زوال المتقدم منها باتفاق العقلاء، فإن الحيز العدمي الذي هو تقدير المكان يجري فيه القولان في العرش ونحوه[2]. فمن قال: الاستواء عليه مجرد نسبة، أمكن أن يقول ذلك هنا. ومن قال: إن فيه حركة قال بذلك هنا.

الباري لا يختص بحيز معين الذي هو تقدير المكان

الوجه السادس والعشرون: قولك: حصوله في الحيز إما أن يكون واجباً وإما أن يكون غير واجب. يقول لك المنازع قولاً مفصلاً: الاختصاص بأصل الحيز واجب. أما تعين حيز دون حيز فهو ممكن ليس بواجب، وذلك لأن الحيز في الاصطلاح المشهور للمتكلمين هو تقدير المكان، وهم يقولون: إن كل متحيز يستلزم نوع التحيز، وأما الحيز المعين فيجوز أن ينتقل عنه المتحيز، كما لو شاء الله تحويل العالم من حيز إلى حيز[3].

ثم لهم هنا قولان:

---

(١) سبق أن ذكر المؤلف في الوجه السادس ص١٦٠ من جعل الصفات القائمة به من العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر وسائر الصفات أجزاء، وقالوا: إن هذا يقتضي التركيب فنفوها عن الله

(٢) وهو قول المؤلف: «العلو على العرش للناس فيه قولان».
انظر الوجه الثالث والعشرين والتعليق عليه ص ٢٣٦.

(٣) في (ط): آخر.

أحدهما: أن اختصاصه بذلك الحيز المعين مجرد نسبة وإضافة، وإذا كان تجدد النسب والإضافات[1] له وزوالها من الأمور الموجودة جائز باتفاق العقلاء فحدوث هذه النسب وزوالها عما هو تقدير المكان بطريق الأولى والأحرى.

الثاني: أن يقال: أكثر ما [في][2] ذلك الحركة[3]، وهذا جائز كما تقدم في قولهم: استوى على العرش بعد أن لم يكن مستوياً عليه، وأنه يجيء يوم القيامة ويأتي، ونحو ذلك .

---

(١) النسب هي: إيقاع التعلق بين شيئين، والنسبة قد تكون نسبة توافق أو تشابه أو تماثل.
وأما الإضافة: فهي في اللغة نسبة الشيء إلى الشيء مطلقاً. وقال الجرجاني: «الإضافة هي النسبة العارضة للشيء بالقياس إلى نسبة أخرى كالأبوة والبنوة، ولها تعريفات عند المتكلمين أخرى» راجع: (التعريفات) للجرجاني ص ٢٨، ٢٤١، و(المعجم الفلسفي) لجميل صليبا ١/ ١٠١، ٢/ ٤٦٤.
ومسألة النسب والإضافات متعلقة بمبحث الصفات الاختيارية التي تسمى «حلول الحوادث» وهذه المسألة رد فيها المؤلف رحمه الله على الرازي وغيره (في الفتاوى) ٦/ ١٥٠_٢٨٧.
«وهم يريدون بالنسب والإضافات أن الصفة لا تقوم بالله وإنما تقوم بالمخلوق، كما أن الإنسان يصعد إلى السطح فيصير فوقه، ثم يجلس عليه فيصير تحته، والسطح متصف تارة بالفوقية والعلو، وتارة بالتحتية والسفول من غير قيام صفة ولا تغير.
وكذلك إذا ولد للإنسان مولود فيصير أخوه عماً وأبوه جداً وابنه أخاً وأخو زوجته خالاً، وتنسب إليهم هذه النسب والإضافات من غير تغير فيه» انظر: (الفتاوى) ٦/ ١٥٠.

(٢) زيادة من حاشية (ط).

(٣) انظر التعليق ص١٥٧(٣)، ١٩٢(١).

فصــل

ذكـر الـرازي حجـج المثبتين للعلو وإجابته عليها

قال الرازي[1] : «الفصل الخامس في حكاية الشبه العقلية في كونه تعالى مختصاً بالحيز والجهة.

الشبهة الأولى لهم[2]: أنهم قالوا: العالم موجود والباري موجود، وكل موجودين فلابد أن يكون أحدهما محايثاً للآخر، أو مبايناً عنه بجهة من الجهات الست، ولما لم يكن الباري محايثاً للعالم وجب كونه تعالى مبايناً عن العالم بجهة من الجهات الست، وإذا ثبت ذلك وجب كونه تعالى مختصاً بجهة فوق.

---

(١) في كتابه (أساس التقديس) وقد سبق هذا الفصل أربعة فصول.
الفصل الأول: في تقرير المقدمات التي يجب إيرادها قبل الخوض في الدلائل، ص١٥ـ٣٠.
الفصل الثاني: في تقرير الدلائل السمعية على أنه سبحانه منزه عن الجسمية والحيز والجهة، ص٣٠ـ٤٧.
الفصل الثالث: في إقامة الدلائل العقلية على أنه تعالى ليس بمتحيز ألبتة، ص٤٨ـ٦١.
الفصل الرابع: في إقامة البراهين على أنه تعالى ليس مختصاً بحيز ولا جهة. بمعنى أنه يصح أن يشار إليه بالحس بأنه هنا أو هناك، ص٦٢ـ٧٩.
الفصل الخامس: في حكاية الشبه العقلية في كونه تعالى مختصاً بالحيز والجهة، فالرازي بهذا الفصل يرد على من استدل بأدلة عقلية بأنه فوق العالم، ومستوٍ على عرشه.

(٢) في (الأساس): لهم. غير موجودة، والمراد بهم أهل الإثبات حيث أطلق عليهم الرازي اسم: المشبه. انظر: (الأساس) ص٢١ـ٢٢.

أما قولهم: إن كل موجودين فلابد أن يكون أحدهما محايثاً للآخر أو مبايناً عنه بجهة، فلهم فيه طريقان:

الطريق الأولى[١]: «ادعاء البديهة[٢]، إلا أنه سبق الكلام على هذه الطريقة في أول الكتاب»[٣].

ذكر الرازي مناظرة ابن الهيصم مع ابن فورك

الطريق الثاني: أنهم يستدلون عليه، وهو الطريق الذي اختاره ابن الهيصم[٤] في المناظرة التي حكاها عن نفسه مع ابن فورك[٥] ـ قال الرازي[٦]: «أنا أذكر محصل تلك الكلمات على

---

(١) في (الأساس): الأول.

(٢) في (الأساس): البديهية.

(٣) انظر: (الأساس) ص ١٥، ١٦، ٢١، ٥٨، ٦٠.

(٤) ابن الهيصم: هو محمد بن الهيصم الكرامي، أحد متكلمة الكرامية، وإليه ينسب الهيصمية أحد فرق الكرامية وأقربهم إلى أهل الإثبات، قال الشهرستاني (في الملل والنحل) ١/ ١١٢: «وقد اجتهد ابن الهيصم في إرمام مقالة أبي عبد الله(ابن كرام) في كل مسألة حتى ردها من المحال الفاحش إلى نوع يفهم فيما بين العقلاء مثل التجسيم والعلو، والاستواء». وذكر الشهرستاني شيئاً من أقواله.
وذكر ابن حجر (في لسان الميزان) ٥/ ٣٥٤ أن ابن الهيصم أحد متكلمي الكرامية.
والمؤلف يطلق عليه محمد بن الهيصم الكرامي. انظر: (الدرء) ٣/ ٦٣.

(٥) ابن فورك: هو أبو بكر بن محمد بن الحسن بن فورك بضم الفاء وفتح الراء الأصفهاني: فقيه شافعي، ومتكلم أشعري رأس في فن الكلام، أقام بالعراق مدة يدرس بها على مذهب الأشعري، له مصنفات عديدة قريباً من مائة مصنف منها كتاب مشكل الحديث وبيانه على مذهب الأشاعرة توفي سنة (٤٠٦هـ).
انظر ترجمته في: (تبيين كذب المفتري) ص٢٣٢، و(طبقات الشافعية) ٢/ ٢٦٦ رقم ٨٧٩، و(فيات الأعيان) ٣/ ٤٠٢.
وانظر: (سير أعلام النبلاء) ١٧/ ٢١٤.

(٦) في (الأساس): قال الشيخ رحمه الله. وهو موصول مع الذي قبله من كلام الرازي.

الترتيب الصحيح من[1] أحسن وجه يمكن تقرير تلك الشبهة به[2]: «وهو أن يقال[3]: لا شك أن كل موجودين في الشاهد فإن أحدهما لابد وأن يكون محايثاً للآخر أو مبايناً عنه بالجهة، وكون كل موجودين في الشاهد كذلك إما أن يكون لخصوص كونه جوهراً، أو لخصوص كونه عرضاً، أو لأمر مشترك/ بين الجوهر والعرض، وذلك المشترك إما الحدوث، وإما الوجود، والكل باطل سوى الوجود، فوجب أن تكون العلة لذلك الحكم هو[4] الوجود، والباري تعالى موجود، فوجب الجزم بأنه تعالى إما أن يكون محايثاً للعالم أو مبايناً عنه بالجهة».

1/338

قال[5]: «واعلم أن هذا الكلام لا يتم إلا بتقرير مقدمات نحن نذكرها، وتلك[6] الوجوه التي يمكن ذكرها في تقرير تلك المقدمات:

أما المقدمة الأولى: وهي قولنا[7]: إن كل موجودين في الشاهد فلابد وأن يكون أحدهما محايثاً للآخر، أو مبايناً عنه

---

(١) في (ط): على، وفي (الأساس): ومن.
(٢) في (ط): به ساقط.
(٣) هذا ابتداء كلام ابن الهيصم.
(٤) في (الأساس): هي.
(٥) أي الرازي، واعلم أن هذا الكلام لا يتم إلا بتقرير مقدمات من كلام ابن الهيصم، ثم قال الرازي: نحن نذكرها.
(٦) في (الأساس): ونذكر.
(٧) في (الأساس): فهي أن نقول: قولنا إن القول بأن كل موجودين، وهو من كلام ابن الهيصم.

بالجهة[1] لابد له من علة، والدليل عليه هو أن المعدومات[2] لا يصح فيها هذا الحكم، وهذه الموجودات يصح فيها هذا الحكم، فلولا امتياز ما صح فيه هذا الحكم عما لا يصح فيه هذا الحكم بأمر من الأمور وإلا لما كان هذا الامتياز واقعاً.

وأما المقدمة الثانية: فهي في بيان أن هذا الحكم لا يمكن تعليله بخصوص كونه جوهراً، ولا بخصوص كونه عرضاً، فالدليل عليه: أن المقتضي لهذا الحكم لو كان هو كونه جوهراً لصدق على الجوهر أن ينقسم[3] إلى ما يكون محايثاً لغيره، وإلى ما يكون مبايناً عنه، ومعلوم أن ذلك محال، لأن الجوهر يمتنع أن يكون محايثاً لغيره، وبهذا الطريق تبين أن المقتضي لهذا الحكم ليس كونه عرضاً لامتناع أن يكون العرض مبايناً لغيره بالجهة.

المقدمة الثالثة: في بيان أن هذا الحكم غير معلل بالحدوث، ويدل عليه وجوه:

الأول: أن الحدوث عبارة عن وجود سبقه عدم[4] والعدم غير داخل في العلة، وإذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق

---

(١) في (الأساس): «أو مبايناً عنه بجهة، حكم لابد له من علة ويحتاج إلى دليل» والدليل عليه. وفى (المطالب العالية) للرازي: فنقول: هذا حكم لابد له من علة.

(٢) في (المطالب العالية) للرازي: المعدوم.

(٣) في (الأساس): أنه منقسم.

(٤) في (الأساس): العدم.

إلا الوجود.

والثاني: وهو الذي عوّل عليه ابن الهيصم في المناظرة التى زعم أنها دارت بينه وبين ابن فورك، فقال[1]: «لو كان هذا الحكم معللاً بالحدوث لكان الجاهل بكون السماء حادثة جاهلاً[2] بأن السماء بالنسبة إلى سائر الموجودات التي في هذا العالم: إما أن تكون محايثة لها، أو مباينة عنها بالجهة، لأن المقتضي للحكم إذا كان أمراً معيناً فالجاهل بذلك المقتضي يجب أن يكون جاهلاً بذلك الحكم، ألا ترى الوجود لما كان هو المستدعي للتقسيم إلى القديم والمحدث لا جرم كان اعتقاد أنه غير موجود مانعاً من التقسيم بالقدم والحدوث، فلما كان التقسيم إلى الأسود والأبيض معلقاً بكونه كان ملوناً كان اعتقاد أن الشيء غير ملون مانعاً من اعتقاد التقسيم إلى الأسود والأبيض، ولما رأينا[3] الدهري[4] الذى يعتقد قدم السموات

---

(١) أى ابن الهيصم.

(٢) في (الأساس): السماء محدثة يجب أن يكون جاهلاً.

(٣) في (الأساس): أن الدهري.

(٤) الدهري: نسبة إلى طائفة الدهرية، والدهرية نسبة إلى الدهر بالفتح وسكون الهاء أو فتحها، والدهر هو الزمان الطويل، قال الراغب: «هو اسم لمدة العالم من مبدأ وجوده إلى انقضائه، وهو الأمد الممدود كما في اللسان وغيره. مادة (دهر) (تهذيب اللغة) للأزهري ٦/ ١٩١.
وسميت هذه الفرقة بهذا الاسم لقولهم بقدم الدهر، واستناد الحوادث إلى الدهر؛ وهو القول بقدم العالم كما أخبر الله عنهم: ﴿وَقَالُوا۟ مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ ۚ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴿٢٤﴾﴾ [الجاثية: ٢٤].

=

والأرض لا يمنعه ذلك من اعتقاد أن السموات والأرضين إما أن تكون محايثة وإما أن تكون مباينة بالجهة، علمنا أن هذا الحكم غير معلل بالحدوث.

الوجه الثالث: في بيان أن المقتضي لهذا الحكم ليس هو الحدوث، وقد ذكره ابن الهيصم أيضاً في تلك المناظرة؛ وتقريره: أن كونه محدثاً وصف يعلم بالاستدلال، وكونه بحيث يجب أن يكون إما محايثاً أو مبايناً بالجهة حكم معلوم بالضرورة، والوصف المعلوم الثبوت بالاستدلال لا يجوز أن يكون أصلاً للحكم الذي يعلم ثبوته بالضرورة/ فثبت بهذه ٣٣٨/ب

= والدهريون أحد أصناف الفلاسفة حسب تقسيم الغزالي لهم (في المنقذ من الضلال) ص١٠٥.

كما أطلق عليهم المؤلف: الدهرية الفلاسفة، وقسمهم إلى قسمين: الدهرية الطبائعيون: وهم الذين ينكرون الصانع، ويقولون بقدم العالم ولا يثبتون لهذا العالم المنشود رباً. والدهرية الإلهية: الذين يثبتون للعالم مبدعاً واجباً بنفسه.

انظر: (درء التعارض) ٧/ ١٧٥، ٧٥٣، ٢/ ٢٢١، و(مجموعة الرسائل والمسائل) ٤/ ٨٢. وقسمهم ابن القيم (في إغاثة اللهفان) ٢/ ٢٥٢ إلى فرقتين؛ قال: «وهم قوم عطلوا المصنوعات عن صانعها، وهؤلاء فرقتان: فرقة قالت إن الخالق سبحانه لما خلق الأفلاك فتحركت أعظم حركة دارت عليه فأحرقته، وفرقة قالت إن الأشياء ليس لها أول ألبتة، وإنما تخرج من القوة إلى الفعل..» ا.هـ مختصراً.

انظر في ترجمتهم وأقوالهم: (أصول الدين) للبغدادي ص٥٢، و(الفصل في الملل والأهواء والنحل) لابن حزم ١/ ٤٧، و(التبصير في الدين) ص ٨٩. و(البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان) ص ٨٨، و(كشاف اصطلاحات الفنون) ١/ ٥٢٦، ٥٢٧، و(دائرة المعارف الإسلامية) ٩/ ٣٣٧ مادة (دهر)، و(دائرة المعارف) للبستاني ٨/ ٦٢ مادة (دهر).

الوجوه أن المقتضي لهذا الحكم ليس هو الحدوث[1].

[المقدمة الرابعة] [2]: وهي في بيان أنه لما كان المقتضي لهذا الحكم في الشاهد هو الوجود، والباري موجود، وكان المقتضي لكونه تعالى إما محايثاً للعالم أو مبايناً عنه بالجهة حاصلاً في حقه، فكان هذا الحكم حاصلاً هناك.

واعلم أنا نفتقر في هذه المقدمة إلى بيان أن الوجود حقيقة واحدة في الشاهد والغائب، وذلك يقتضي كون وجوده تعالى زائداً على حقيقته، فإنه ما لم يثبت هذا الأصل لم يحصل المقصود. فهذا غاية ما يمكن ذكره في تقرير هذه الشبهة»[3] ومن نظر في تقريرنا لهذه الشبهة وتقريرهم لها علم أن التفاوت بينهما كبير.

جواب الرازي عن شبهة الكرامية

قال[4]: «والجواب[5] أن مدار هذه الشبهة على أن كل موجودين في الشاهد فلابد أن يكون أحدهما محايثاً للآخر أو

---

(١) في (الأساس): ليس الحدوث.
(٢) في (ل): ما بين المعكوفين ساقط. وهو من (الأساس)، و(المطالب العالية).
(٣) انتهى كلام ابن الهيصم. انظر: (الأساس) ص ٧٩ـ٨٢.
وانظر أيضاً: (المطالب العالية) للرازي فقد ذكر هذه المناظرة ٢/٥٩، ٦٠، ٦١.
(٤) أي الرازي، وهذا بداية كلامه في رده على ابن الهيصم.
(٥) ذكر محقق (الأساس) أن هذا موقع السؤال الأول ص ٨٢، وذكر (في المطالب العالية) ٢/٦٦ أنه ـ الأول ـ فقط: وذكر له وجودها ثم ذكر بعده السؤال الثاني. وسيأتي ذكره عن المؤلف ص ٣٤٤ قال: الوجه الأول.

مبايناً عنه بالجهة، وهذه المقدمة[1] ممنوعة، وبيانه من وجوه:

احتجاج الرازي بأقوال الفلاسفة والمعتزلة

الأول: أن جمهور الفلاسفة يثبتون موجودات غير محايثة لهذا العالم الجسماني، ولا مبايناً[2] عنه بالجهة، وذلك لأنهم يثبتون العقول والنفوس الفلكية[3] والنفوس[4] الناطقة[5]،

---

(١) في (الأساس): وهذه الطريقة.

(٢) في (الأساس): ولا مباينة.

(٣) عند الفلاسفة أن النفوس الفلكية تسعة وهم مضطربون فيها: هل هي جواهر أو أعراض؟ ولكن أكثرهم يجعل النفوس الفلكية عرضاً لا جوهراً قائما بنفسه.
ومن الفلاسفة من يزعم أن النفوس الفلكية هي الملائكة.
وعند الفلاسفة كابن سيناء أن جميع الحوادث مستندة إلى حركة النفس الفلكية وأن النفس الفلكية، تعلم جزئيات حركة الفلك، وزعموا أن النفس الفلكية هي اللوح المحفوظ، وأن المكاشفات التي تحصل في النوم أو في اليقظة للأنبياء وغيرهم أنه اتصال نفوسهم بالنفس الفلكية، ولهذا صار الصوفية يدعون الأخذ من اللوح المحفوظ، انظر: (الدرء) ١/ ٣٥، ٣٦، ١٠ـ١٨٩.

(٤) في (ل) و (ط): النفوس ساقطة. والتصويب من (الأساس) و(المطالب العالية).

(٥) النفس الناطقة عرفها الجرجاني ص ٢٤٤: أنها الجواهر المجردة عن المادة في ذواتها مقارنة لها في أفعالها، وكذلك النفوس الفلكية، والفلاسفة يقولون: إن النفس الناطقة لا تتحرك ولا تسكن، ولا تصعد ولا تنزل، وليست جسماً ولا قوة في جسم، ولا يمكن الإشارة إليها، وليست داخل السموات والأرض ولا خارج السموات والأرض.
وذكر المؤلف أن الرازي احتج بالنفس الناطقة على أنها لا داخل العالم ولا خارجه، وأنها تشبه الإله كما تقول الفلاسفة.
ولكن المؤلف رد عليه وعليهم في أنه يمكن الإشارة إلى محلها كما يمكن الإشارة والإحساس بغيرها. انظر: (درء التعارض) ٤/ ١٣٥، ١٩٣، ٥/ ١٧١، ٦/ ٣٢، ٢٧٩.

والنفس الناطقة هى الروح. انظر: (درء التعارض) ٦/ ٣٢. واختلف فيها على =

ويثبتون الهيولى[1]، ويزعمون أن هذه الأشياء موجودات غير متحيزة،

= أقوال كثيرة ذكرها الأشعري (في المقالات) ٢/ ٢٧ ـ ٣٠، كما ساق هذه الأقوال ابن القيم (في الروح) ص ١٧٥ ـ ١٧٨ وذكر أن الروح هي جسم مخالف بالماهية لهذا الجسم المحسوس وهو جسم نوراني علوي خفيف حي متحرك ينفذ في جوهر الأعضاء ويسري فيها سريان الماء في الورد وسريان الدهن في الزيتون والنار في الفحم، فما دامت هذه الأعضاء صالحة لقبول الآثار الفائضة عليها من هذا الجسم اللطيف بقي ذلك الجسم اللطيف مشابكاً لهذه الأعضاء وأفادها هذه الآثار من الحس والحركة الإرادية.

وإذا فسدت هذه الأعضاء بسبب استيلاء الأخلاط الغليظة عليها وخرجت عن قبول تلك الآثار فارق الروح البدن وانفصل إلى عالم الأرواح.

قال: وهذا القول هو الصواب في هذه المسألة وهو الذي لا يصح غيره وكل الأقوال سواه باطلة، وعليه دل الكتاب والسنة وإجماع الصحابة، وأدلة العقل والفطرة. ودلل على ذلك بمائة وستة عشر وجهاً. وذكر حجج المخالفين من المتكلمين والفلاسفة وفنَّد شبههم بكلام طويل جيد نادر في بابه. انظر: (الروح) ١٧٥ ـ ٢١٦.

(١) الهيولى: ذكر له عدة تعريفات للهيولى أشملها قول الخوارزمي (في مفاتيح العلوم): «هيولى كل جسم هو الحامل لصورته كالخشب للسرير والباب، وكالفضة للخاتم والخلخال، وكالذهب للدينار والسوار. أما الهيولى إذا أطلقت فإنه يعني بها طينة العالم، أعني جسم الفلك الأعلى وما يحويه من الأفلاك والكواكب ثم العناصر الأربعة وما يتركب منها [وهي الأرض، الهواء، الماء، النار]، وهي هيئة الشيء وشكله التي يتصور الهيولى بها وبها يتم الجسم كالسريرية والبابية في السرير والباب، فالجسم مؤلف من الهيولى والصورة، ولا وجود لهيولى بخلو من الصورة إلا في الوهم، وكذلك لا وجود لصورة تخلو من الهيولى إلا في الوهم. والهيولى يسمى المادة، والعنصر، والطينة، والصورة تسمى الشكل والهيئة والصيغة. .» (مفاتيح العلوم) للخوارزمي ص ٨٢.

ويقول ابن حزم: «الهيولى الجسم الحامل لأعراضه كلها، وإنما أفردته الأوائل بهذا الاسم إذا تكلموا عليه مفرداً» قال وإن كان لا سبيل إلى أن يوجد خالياً عن أعراضه ولا متعرياً منها أصلاً، ولا يتوهم وجوده كذلك ولا يتشكل في النفس =

ولا حالة في المتحيز، فلا يصدق عليها أنها محايثة لهذا العالم ولا مباينة عنه بالجهة، وما لم يبطلوا هذا المذهب بالدليل لا يصح القول بأن كل موجودين في الشاهد إما أن يكون أحدهما محايثاً للآخر أو مبايناً عنه.

الثاني: أن جمهور المعتزلة يثبتون إرادات وكراهات موجودة لا في محل ويثبتون فناءً لا في محل[1]، وتلك الأشياء لا يصدق عليها أنها محايثة للعالم أو مباينة عن العالم بالجهة، فما لم يبطلوا ذلك لا تتم دعواهم.

الثالث: أنا نقيم الدليل[2] على أن الإضافات أعراض موجودات[3] في الأعيان، ثم نبين أنها تمتنع أن تكون محايثة للعالم أو مباينة عنه بالجهة، وذلك يبطل كلامهم[4]. وإنما قلنا: إن

= ولا يتمثل ذلك أصلاً، بل هو محال ممتنع جملة..» انظر: (الفصل) ٥/ ٢٠٠.
وهو قول الغزالي (في مقاصد الفلاسفة). انظر القسم الثاني، ص ١٩.
راجع: (التعريفات) للجرجاني، ص ٢٥٧، و(أصول الدين) للبغدادى، ص ٥٥، ٥٩.

(١) المحل: هو حلول شيء في شيء بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر. وليس المقصود بالمتداخل لأن المتداخل لا يطلق عليه في محل فذلك الاتحاد. فإن الحلول يقتضي المغايرة إذ المختص غير المختص به، وإن كانا متحدين إشارة كما في حلول الأعراض في الأجسام تحقيقاً أو تقديراً وكحلول العلوم في المجردات.
انظر: (كشاف اصطلاحات الفنون) ١/ ٣٨٢، ٣٨٣.
قال القاضي عبد الجبار ـ من المعتزلة ـ: «ومعلوم أن كثيراً من الموجودات لا ترى كالإرادات والكراهات وغير ذلك». (الأصول الخمسة) ص ٢٧٤.

(٢) في (الأساس): الدلالة.

(٣) في (الأساس) و(المطالب العالية): أعراض لا توجد.

(٤) في (الأساس): كلامكم.

الإضافات أعراض موجودات في الأعيان، وذلك لأن المعقول من كون الإنسان أباً لغيره مغاير لذاته المخصوصة، بدليل[1] أنه يمكن أن يعقل ذاته مع الذهول عن كونه أباً وابناً والمعلوم غير ما هو غير[2] معلوم.

وأيضاً فإنه يمكن ثبوت ذاته منفكة عن الأبوة والبنوة[3] مثل عيسى عليه السلام[4] فإنه ما كان أباً لأحد ولا ابناً لأحد من الذكور[5]، والثابت غير ما هو غير[6] ثابت، فكونه أباً وابناً مغايراً لذاته المخصوصة، ثم هذا المغاير إما أن يكون وصفاً سلبياً أو ثبوتياً[7] والأول باطل، لأن عدم الأبوة هو الوصف السلبي والأبوة رافعة[8] له، ورافع العدم الوجود. فثبت أن

---

(١) في (ل): بذلك. والتصويب من: (الأساس).

(٢) في (الأساس): غير ساقطة.

(٣) في (ط): والنبوة.

(٤) في هامش (ل) تعليق. (وآدم)، ومثبتة في (ط). ولا توجد في (الأساس)، والأولى حذفها لأن آدم أب لجميع الخلق.

(٥) في (الأساس): الذكور غير موجودة.

(٦) في (ل) و (ط): غير ساقطة. والتصويب من: (الأساس).

(٧) السلبي بفتح السين وسكون اللام مقابل الإيجاب والثبوت، والمراد به مطلقاً رفع النسبة الوجودية بين شيئين، والإيجاب إيقاع النسبة الثبوتية بينهما، ويمكن أن يعبر عن الإيجاب والسلب بالثبوت، واللا ثبوت.
انظر: (التعريفات) للجرجاني ص ١٢١، و(كشاف اصطلاحات الفنون) ١/ ٦٩٤.
و(المعجم الفلسفي) لجميل صليبا ١/ ٦٦٥.

(٨) في (ط): واقعة.

الأبوة وصف وجودي مغاير لذات الأب. إذا ثبت هذا فنقول: إنه مستحيل أن يقال الأبوة محايثة لذات الأب، وإلا لزم أن يقال: إنه قائم[1] بنصف الأب نصف الأبوة، وبثلثه ثلث الأبوة، ومعلوم أن ذلك باطل. ومحال أن يقال: إنها مباينة عن ذات الأب مباينة[2] بالجهة والحيز وإلا لزم كون الأبوة جوهراً قائماً بذاته، مبايناً عن ذات الأب/ بالجهة، وذلك أيضاً محال. فثبت بهذا الدليل وجود موجود لا يمكن أن يقال إنه محايث للعالم[3]، ولا أن يقال[4] مباين عنه بالجهة، وإذا ثبت هذا بطل قولهم.

١/٣٣٩

السؤال الثاني: سلمنا أن كل موجودين في الشاهد فلابد وأن يكون أحدهما محايثاً للآخر أو مبايناً عنه بالجهة، لكن كون الشيء بحيث يصدق عليه قولنا: إما أن يكون، وإما أن لا يكون. إشارة إلى كونه قابلاً للانقسام إليهما، لكن قبول القسمة حكم عدمي، والعدم لا يعلل. وإنما قلنا: إن قبول القسمة حكم عدمي، لأن أصل القبول حكم عدمي فوجب أن يكون قبول القسم حكماً عدمياً، وإنما قلنا: إن أصل القبول حكم عدمي لأنه لو كان أمراً ثابتاً لكان صفة من صفات الشيء المحكوم عليه

---

(١) في (الأساس): قام.
(٢) في (ط): مباينة ساقطة.
(٣) في (ل): لذات، وفي (ط): لغيره، وفي (المطالب العالية): للجسم، والتصويب من: (الأساس).
(٤) في (الأساس) و(المطالب العالية): أو أن يقال.

بكونه قابلاً والذات قابلة للصفة[1] القائمة بها، فيكون قبول ذلك القبول زائداً عليه، ولزم التسلسل[2]. وإنما قلنا إنه لما كان أصل القبول عدمياً كان قبول القسمة أيضاً كذلك، لأن القبول للقسمة قبول مخصوص، فتلك الخصوصية إن كانت صفة موجودة لزم قيام الوجود بالعدم وهو محال، وإن كانت عدمية لزم القطع بأن قبول القسمة عدمي، وإذا ثبت أنه حكم عدمي امتنع تعليله، لأن العدم نفي محض، فكان التأثير فيه محالاً. فثبت أن قبول القسمة لا يمكن تعليله.

السؤال الثالث: هب أنه من الأحكام الوجودية[3] فلم لا يجوز أن يكون معللاً بخصوص[4] كونه جوهراً أو بخصوص كونه عرضاً. قوله: لأن كونه جوهرياً يمنع من المحايثة، وكونه عرضاً يمنع من المباينة بالجهة، وما كان علة لقبول الانقسام إلى قسمين يمنع كونه مانعاً من أحد القسمين، قلنا: ما الذي تريدون[5] بقولكم: الوجود في الشاهد ينقسم[6] إلى المحايث وإلى المباين بالجهة؟ إن أردتم أن[7] الوجود في الشاهد قسمان:

---

(١) في (الأساس): فتكون الذات قابلة لتلك الصفة. وفي (ط): لتلك الصفة.
(٢) في (المطالب): وهو محال.
(٣) في (الأساس): الوجودية. لا توجد.
وفى (المطالب) المعللة بدل الوجودية. والمراد به قبول القسمة.
(٤) في (ل): لخصوص. والتصويب من (الأساس) و(المطالب).
(٥) في (الأساس) و(المطالب): تريدونه.
(٦) في (الأساس): منقسم.
(٧) في (الأساس) و(المطالب): إن أردتم به.

أحدهما: أن يكون محايثاً لغيره بالجهة[1]، وهو العرض، **والثاني**: أن يكون[2] مبايناً لغيره بالجهة، وهو الجوهر؟: فهذا مسلم، لكنه في الحقيقة إشارة إلى حكمين مختلفين، معللين بعلتين مختلفتين، فإن عندنا وجوب كونه محايثاً لغيره معلل بكونه عرضاً، ووجوب كون القسم الثاني مبايناً عن غيره بالجهة معلل بكونه جوهراً، فبطل قولكم إن خصوص كونه عرضاً وجوهراً لا يصلحان لعلة[3] هذا الحكم.

وإن أردتم به أن إمكان الانقسام إلى هذين القسمين حكم واحد، وأنه ثابت في جميع الموجودات التي في الشاهد فهو باطل، لأن إمكان الانقسام إلى هذين القسمين، لم يثبت في شيء من الموجودات التى في الشاهد فضلاً عن أن يثبت في جميعها، لأن كل موجود في الشاهد فهو إما جوهر، وإما عرض. فإن كان جوهراً امتنع أن يكون محايثاً [4] لغيره بالجهة، فلم يكن قابلاً لهذا الانقسام، وإن كان عرضاً امتنع أن يكون مبايناً لغيره بالجهة، فلم يكن قابلاً لهذا الانقسام/ فثبت بما ذكرنا ٣٣٩/ب أن الذي قالوه مغالطة[5]. والحاصل أن هذا المستدل أوهم أن

---

(١) في (الأساس): هو الذي يكون محايثاً لغيره بالجهة.
(٢) في (الأساس): هو الذي يكون، وفي (المطالب): يجب أن يكون.
(٣) في (ل): العدم، وفي (المطالب العالية). والتصويب من: (الأساس) و (ط).
(٤) في (ل): زيادة ومبايناً.
(٥) في (ل): مغلطة. والتصويب من: (الأساس) و(المطالب).

قوله الموجود في الشاهد إما أن يكون محايثاً لغيره أو يكون[1] مبايناً عنه بالجهة إشارة إلى حكم واحد، ثم بنى [عليه][2] أنه لا يمكن أن يعلل هذا الحكم بخصوص كونه جوهراً لا بخصوص[3] كونه عرضاً، ونحن بينا أنه إشارة إلى حكمين مختلفين معللين بعلتين مختلفتين.

السؤال الرابع: سلمنا أنه لا يمكن تعليل هذا الحكم بخصوص كونه جوهراً ولا بخصوص كونه عرضاً[4]. فلم قلتم إنه لابد من تعليله إما بالحدوث وإما بالوجود؟ وما الدليل على هذا الحصر؟ أقصى ما في الباب أن يقال: سبرنا[5] وبحثنا فلم نجد قسماً آخر، إلا أنا بينا في الكتب المطولة[6] أن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود[7]، وشرحنا أن هذا السؤال هادم لكل دليل مبني على تقسيمات منتشرة غير محصورة[8] بين النفي والإثبات.

---

(١) في (الأساس) و(المطالب): وإما أن يكون.
(٢) في (ل): عليه ساقطة. والتصويب من: (الأساس) و(المطالب).
(٣) في (ل): أولاً بخصوص، وفي (المطالب): وبخصوص، والتصويب من (الأساس).
(٤) في (ل): ساقطة، والتصويب من (الأساس) و(المطالب).
(٥) سيأتي تعريف السبر في ص ٣٥٧.
(٦) في (المطالب): المنطقية.
(٧) في (المطالب): لا يوجب وجدان العدم.
(٨) ذكر الرازي (في نهاية العقول) كلاماً طويلاً بهذا المعنى في الفصل السابع في ترتيب الطرق الضعيفة لوحة ٥/ب وما بعدها.

السؤال الخامس: سلمنا أن عدم الوجدان يدل على عدم[1] الوجود، لكن لا نسلم قولكم[2]: أنا ما[3] وجدنا لهذا الحكم علة سوى الحدوث والوجود. بيانه من وجهين:

أحدهما: أن من المحتمل أن يقال: المقتضي لقولنا: إن الشيء إما أن يكون محايثاً للعالم أو مبايناً عنه هو كونه بحيث تصح الإشارة الحسية إليه، وذلك لأن كل شيئين تصح الإشارة الحسية[4] إليهما. فإما أن تكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر، وذلك كما في اللون والمتلون، وهذا هو المحايثة. وإما أن تكون الإشارة إلى أحدهما[5] غير الإشارة إلى الآخر، وهذا هو المباينة بالجهة. فثبت أن المقتضي لقبول هذه القسمة هو كون الشيء مشاراً إليه بحسب الحس، وعلى هذا التقدير ما لم يقيموا الدلالة[6] على أنه تعالى مشار إليه بحسب الحس لا يمكن أن يقال: إنه يجب أن يكون محايثاً للعالم أو مبايناً عنه بالجهة. لكن كونه تعالى مشاراً إليه بحسب الحس وهو مما وقع النزاع فيه، وحينئذ يتوقف صحة الدليل على صحة

---

(١) في (المطالب): يفيد وجدان العدم.

(٢) في (ل): قولكم ساقطة، والتصويب من (الأساس).

(٣) في (ط): أنا وجدنا.

(٤) في (ل): الحسية ساقطة، والتصويب من (الأساس)، و(المطالب) و (ط).

(٥) في (ل) و (ط): الإشارة إلى أحدهما ساقطة، والتصويب من (الأساس).

(٦) في (ط) و(الأساس): الأدلة.

المطلوب، وذلك يفضي إلى الدور[1] وهو باطل.

الثاني: لاشك أن ما سوى الله تعالى إما أن يكون محايثاً لغيره، أو مبايناً عن غيره بالجهة. ولا شك أن الله تعالى مخالف لهذين القسمين بحقيقته المخصوصة، إذ لو لم يكن مخالفاً لهما[2] بحقيقته المخصوصة لكان مثلاً[3] للجواهر والأعراض، ويلزم منه كونه تعالى محدثاً، كما أن الأعراض والجواهر محدثة، وذلك محال، وإذا ثبت هذا فنقول: إن الجواهر والأعراض يشتركان في الأمر الذي وقعت به المخالفة

---

(١) الدور بالفتح لغة الحركة، وعود الشيء على ما كان عليه، وهو توقف كل من الشيئين على الآخر، كما يتوقف (أ) على (ب) ويتوقف (ب) على (أ)، ويسمى الدور المصرح به. وهو المراد عند الحكماء والصوفية والمتكلمين.
وهو محال، لأنه توقف للشيء على نفسه، أو هو علة لنفسه، سواء بواسطة أو بدون واسطة، وهو مستحيل بالبداهة العقلية.
انظر: (التعريفات) للجرجاني ص ١٠٥، و(كشاف اصطلاحات الفنون) ١/١٥٢، و(الصحائف الإلهية) للسمرقندي ص ١٤١، و(ضوابط المعرفة) للميداني ص ٣٢٣.
وذكر المؤلف رحمه الله (في منهاج السنة) ١/٤٣٨: أن الدور على نوعين: دور قبلي وهو المذكور وهو أن لا يكون هذا إلا بعد هذا ولا هذا إلا بعد هذا. قال: «وهذا ممتنع باتفاق العقلاء، وأما الدور المعي الاقتراني مثل المتلازمين اللذين يكونان في زمن واحد كالأبوة والبنوة، وعلو أحد الشيئين على الآخر، ونحو ذلك من الأمور المتلازمة التي لا توجد إلا معاً، فهذا الدور ممكن..». وأشار إلى هذا التهانوي (في كشاف اصطلاحات الفنون).

(٢) في (الأساس): لهما غير موجودة.

(٣) في (الأساس): لكان إما مثلاً.

بينهما وبين ذات الباري، فلم لا يجوز أن يكون المقتضي لقبول الانقسام إلى المحايث وإلى المباين هو ذلك الأمر، وعلى هذا التقدير سقط هذا السؤال، لأنه لا مشترك بين الجواهر والأعراض إلا الحدوث.

السؤال السادس: سلمنا الحصر فلِمَ لا يجوز أن يكون المقتضي لهذا الحكم هو الحدوث؟قوله[1]: أولاً الحدوث ماهية مركبة من العدم والوجود. قلنا: كل محدث فإنه يصدق عليه كونه قابلاً للعدم والوجود. وأيضاً كون الشيء منقسماً إلي المحايث والمباين/ معناه كونه قابلاً للانقسام إلى هذين القسمين. فالقابلية إن كانت صفة وجودية كانت في الموضعين كذلك، وإن كانت عدمية فكذلك، ولا يبعد تعليل عدم بعدم. أما قوله:[2] ثانياً: لو كان المقتضي لهذا الحكم هو الحدوث لكان الجهل بحدوث الشيء يوجب الجهل بهذا الحكم. قلنا: الكلام عليه من وجهين:

١/٣٤٠

الأول: لِمَ قلتم: إن الجهل بالمؤثر يوجب الجهل بالأثر؟ ألا ترى أن جهل الإنسان بأسباب المرض والصحة لا يوجب جهله بحصول المرض والصحة؟ وجهل نفاة الأعراض بالمعاني الموجبة لتغير أحوال الأجسام لا يوجب جهلهم بتلك التغيرات؟ وجهل الدهري بكونه تعالى قادراً على الخلق والتكوين لا يوجب

---

(١) قوله؛ أي ابن الهيصم.

(٢) في (الأساس): وقوله ثانياً.

جهله بوجود هذا العالم.

الثاني: لوكان الجهل بالعلة يوجب الجهل بالمعلول، لكان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول. وعلى هذا التقدير لو كان المقتضي لكون الموجودين في الشاهد، إما متحايثين أو متباينين بالجهة: هو الوجود. لزم أن من علم كون الشيء موجوداً أن يعلم وجوب كونه محايثاً للعالم أو مبايناً له[1]، لكن الجمهور الأعظم وهم أهل[2] التوحيد، يعتقدون أنه تعالى موجود ولا يعلمون أنه تعالى لابد وأن يكون إما محايثاً للعالم أو مبايناً له، فوجب على هذا المساق أن لا يكون المقتضي لهذا الحكم هو كونه موجوداً.

وهذا السؤال قد أورده الأستاذ ابن فورك من أصحابنا على ابن الهيصم، ولم يقدر أن يذكر عنه جواباً سوى أن قال: يمتنع أن يحصل العلم بالأثر مع الجهل بالمؤثر، ولا يمتنع أن يحصل العلم بالمؤثر[3] مع الجهل بالأثر[4]. وطال كلامه في تقرير هذا الفرق، ولم يظهر منه شيء معلوم يمكن حكايته.

قوله: ثالثاً: كونه[5] محدثاً وصف استدلالي، وكونه إما

---

(١) في (الأساس): له بالجهة.

(٢) في (الأساس): من أهل التوحيد.

(٣) في (ل): المؤثر مكررة.

(٤) في (الأساس): قال: «سوى أن قال: يمتنع أن يحصل العلم بالأثر، ولا يحصل العلم بالمؤثر، ولا يمتنع أن يحصل العلم بالمؤثر مع الجهل بالأثر».

(٥) في (الأساس): وكونه.

محايثاً أو مبايناً أمر معلوم بالبديهة. والوصف الاستدلالي لا يجوز أن يكون علة للحكم المعلوم بالبديهة. قلنا: ممنوع، فإنا بينا أن المؤثر في كثير من الأشياء استدلالي والأثر بديهي.

السؤال السابع: سلمنا أن المؤثر في هذا الحكم ليس هو الحدوث، وأنه هو الوجود، لكن لِمَ قلتم: إنه يلزم حصوله في حق الله تعالى؟

وبيانه[1]: أن المطلوب إنما يلزم لوكان الوجود أمراً واحداً في الشاهد والغائب[2]، أما إذا لم يكن الأمر كذلك بل كان وقوع لفظ الوجود[3] على الشاهد والغائب ليس إلا بالإشراك اللفظي كان هذا الدليل ساقطاً بالكلية.

ثم إن الكرامية[4] لا يمكنهم أن يقولوا بأن الوجود في

---

(١) في (الأساس): وبيانه هو.

(٢) في (الأساس): في الغائب.

(٣) في (الأساس): اللفظ الموجود.

(٤) الكرامية: فرقة من الفرق الإسلامية، أتباع محمد بن كرام بن عراف بن حزبة السجستاني المتوفى في بيت المقدس (٢٥٥هـ) والكرامية غلوا في الإثبات حتى وقعوا في التجسيم والتشبيه، وهم موافقون للسلف في بعض الاعتقادات كالقول في القدر، والقول بالحكم على مرتكب الكبيرة، ولكنهم يوافقون المعتزلة في أكثر المعتقدات: كوجوب معرفة الله بالعقل، وفي الحسن والقبح العقليين، كما أن الأشعري ذكرهم ضمن طوائف المرجئة لقولهم إن الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان دون القلب، وهم قد عرفوا بالزهد والتقشف والعبادة، وأكثر أتباعهم في خراسان وما وراء النهر.

انظر في ترجمتهم: (مقالات الإسلاميين) ١/ ٢٠٥، و(الملل والنحل) =

الغائب والشاهد واحد، إذ لو كان كذلك[1] لزمهم: إما القول بكون الباري تعالى مثلاً للمحدثات من جميع الوجوه، أو القول بأن وجوده زائد على ماهيته، والقوم لا يقولون بهذا[2] الكلام.

السؤال الثامن: سلمنا أن ما ذكرتم يدل على أن الوجود[3] هو العلة لهذا الحكم، لكن هاهنا دليل آخر يمنع منه، وهو أن المقتضي لقبول الانقسام في الجوهر والعرض لو كان هو الوجود لزم في الجوهر وحده أن يقبل الانقسام إلى الجوهر والعرض/وأنه محال. ولزم أيضاً في العرض وحده أن يقبل الانقسام إلى الجوهر والعرض، ومعلوم أن ذلك محال. فإن قالوا: إن كل جوهر وعرض فإنه يصح كونه منقسماً إلى هذين القسمين، نظراً إلى كونه موجوداً، وإنما يمتنع ذلك الانقسام نظراً إلى مانع منفك، وهو خصوصية ماهيته. قلنا: هذا اعتراف بأنه لا يلزم من كون الوجود[4] علة لصحة أمر من الأمور أن يصح ذلك الحكم على كل ما كان موصوفاً بالوجود لاحتمال أن

٣٤٠/ب

= للشهرستاني ١/١٠٨، و(الفصل) لابن حزم ٥/ ٧٤، و(الفرق بين الفرق) ص٢١٥ـ٢٢٥، و(التبصير في الدين) للأسفراييني ص ٦٥، و(الخطط) للمقريزي ص٣٤٩، ٣٥٧، و(البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان) ص ٣٥، و(لسان الميزان) ٥/ ٣٥٣.

(١) في (الأساس): وإذ كان كذلك.

(٢) في (ط): هذا الكلام. و(الأساس): بهذين الكلامين.

(٣) في (ل): يدل على الوجود، والتصويب من (الأساس).

(٤) في (ل): الجود، والتصويب من (الأساس).

تكون ماهيته المخصوصة[1] مانعة من ذلك الحكم، وإذا كان كذلك فلِمَ لا يجوز أن يقال: الوجود[2] وإن اقتضى كون الشيء: إما محايثاً لغيره أو مبايناً عنه، إلا أن خصوصية ذاته تعالى كانت مانعة من هذا الحكم، فلِمَ يلزم من كونه تعالى موجوداً كونه بحيث يكون إما محايثاً للعالم أو مبايناً عنه بالجهة.

السؤال التاسع: أن ما ذكرتموه من الدليل قائم في صور كثيرة مع أن النتيجة اللازمة عنه باطلة قطعاً، وذلك يدل على أن هذا الدليل منقوض، وبيانه من وجوه:

الأول: أن كل ما سوى الله فهو محدث، فتكون صحة الحدوث حكماً مشتركاً بينهما، فنقول: هذه الصحة حكم مشترك فلابد لها من علة مشتركة.

والمشترك إما الحدوث أو الوجود، ولا يمكن أن يكون المقتضي لصحة الحدوث هو الحدوث، لأن صحة الحدوث سابقة على الحدوث بالرتبة، والسابق بالرتبة على الشيء لا يمكن تعليله بالمتأخر عن الشيء. فثبت أن صحة الحدوث غير معللة بالحدوث، فوجب كونها معللة بالوجود، والله تعالى موجود، فوجب أن يثبت في حقه صحة الحدوث، وهو محال.

الثاني: أن كل موجود في الشاهد فهو إما حجم أو[3] قائم

(١) في (ط): ماهية الخصوص.
(٢) في (ل): الموجود، والتصويب من (الأساس).
(٣) في (الأساس): وإما.

بالحجم[١]، ثم يذكر التقسيم إلى آخره، حتى يكون[٢] الباري تعالى: إما حجماً أو قائماً بالحجم، والقوم لا يقولون به[٣].

الثالث: أن كل موجودين في الشاهد فلابد وأن يكون أحدهما محايثاً للآخر، أو مبايناً عنه في أي جهة كان، ثم يذكر التقسيم المتقدم حتى يظهر أن هذا الحكم معلل بالوجود، والباري تعالى موجود فوجب[٤] أن يصح على الباري كونه محايثاً[٥] للعالم أو مبايناً عنه في أي جهة كان[٦] من الجوانب التي للعالم، وذلك يقتضي أن لا يكون اختصاص الله بجهة فوق[٧]، بل يلزم صحة الحركة على ذات الله تعالى من الفوق إلى السفل، وكل ذلك عند القوم محال.

الرابع: أن كل موجودين في الشاهد فإنه يجب أن يكون أحدهما محايثاً للآخر أو مبايناً عنه بالجهة، والمباين بالجهة لابد وأن يكون جوهراً فرداً، أو يكون مركباً من الجواهر، وكون كل

---

(١) الحجم بالفتح وسكون الجيم هو مقدار الجسم، كما (في كنز اللغات)، و(في شرح الإشارات). الحجم يطلق على ما له مقدار ما، سواء كان جسماً أو لا، إذ الجسم لا يطلق إلا على المتصل في الجهات الثلاث، أي الطول والعرض والعمق. انظر: (كشاف اصطلاحات الفنون) ١/ ٤٠٣.

(٢) في (الأساس): حتى يلزم أن يكون.

(٣) في (الأساس): بذلك.

(٤) في (الأساس): فيلزم.

(٥) في (الأساس): إما محايثاً.

(٦) في (الأساس): كانت.

(٧) في (الأساس): بجهة فوق واجباً.

موجودين في الشاهد على أحد هذه الأقسام الثلاثة ـ أعني كونه عرضاً أو جوهراً فرداً أو جسماً مؤتلفاً ـ لابد وأن يكون معللاً بالوجود، فوجب أن يكون الباري تعالى على أحد هذه الأقسام الثلاثة، والقوم ينكرون ذلك، لأنه تعالى عندهم ليس بعرض ولا بجوهر ولا بجسم مؤتلف مركب من الأجزاء والأبعاض.

الخامس: أن كل موجود يفرض مع العالم، فهو إما أن يكون[1] مساوياً للعالم أو زائداً عليه في المقدار أو أنقص[2] منه/ في المقدار، وانقسام الوجود[3] في الشاهد إلى هذه الأقسام [الثلاثة][4] حكم لابد له من علة، ولا علة إلا الوجود، والباري تعالى موجود، فوجب أن يكون الباري تعالى على أحد هذه الأقسام [الثلاثة][5] والقوم لا يقولون به. فثبت بما ذكرنا أن هذه الشبهة منقوضة.

١/٣٤١أ

قال:[6] «واعلم أنا إنما طولنا في الكلام على هذه الشبهة، لأن القوم يعولون عليها، ويظنون أنها حجة قاهرة[7] ونحن بعد أن بالغنا في تنقيحها وتقريرها أوردنا عليها هذه الأسولة[8]

---

(١) في (الأساس): يكون ساقطه.

(٢) في (الأساس): وإما أزيد منه وإما أنقص.

(٣) في (الأساس): فانقسام الموجود.

(٤) في (ل): أربعة، والتصويب من (الأساس).

(٥) في (ل): أربعة، والتصويب من (الأساس).

(٦) أي الرازي، والكلام موصول بما قبله.

(٧) في (الأساس): حجة قوية قاهرة.

(٨) (الأساس): الأسئلة.

القاهرة، والاعتراضات القادحة. ونسأل الله تعالى أن يجعل هذه التحقيقات والتدقيقات سبباً لمزيد الأجر والثواب بمنه وفضله»[1] ا.هـ.

رد المؤلف على اعتراضات الرازي على مخالفيه

قلت: والكلام على هذا، ـ مع العلم بأن المقصود ذكر القول الفصل[2] والحكم العادل فيما يذكره النفاة من الحجج والجواب عما ذكره من جهة منازعيه[3] ليس المقصود استيفاء حجج المثبتة، بل إذا تبين أن هذا الذي هو الإمام المطلق[4] في المتأخرين من هؤلاء النفاة المتكلمين والفلاسفة، وعرف فرط معاداته لهؤلاء المثبتة الذين ذكرهم وذكر حججهم مع ما هم عليه من ضعف الحجج وقلة المعرفة بالسنن ومذاهب السلف، ومع ما فيهم من الانحراف، ثم تبين ظهور حججهم العقلية التي ذكرها مع السمعية على ما استوفاه من حجج النفاة العقلية والسمعية، مع استعانته بكل من هو من النفاة حتى المشركين الصابئين[5] مثل: أرسطو وأبي معشر[6] وشيعتهما من الفلاسفة

---

(١) انتهى كلام الرازي الطويل من (الأساس) ص ٧٩ـ٩٢ كما أن الرازي ذكر هذه المناظرة ورده عليها (في المطالب العالية) مع الاختلاف في سياق العبارات والاختصار أحياناً (في المطالب). وقسم السؤال التاسع إلى التاسع والعاشر. انظر: (المطالب العالية) ٢/ ٦٦ـ ٧٢.

(٢) في (ط): والفصل.

(٣) في (ط): منازعه.

(٤) وهو الرازي.

(٥) سبق التعريف بهم ص١١٣.

(٦) وأبو معشر: هو جعفر بن محمد بن عمر البلخي، ولد سنة (١٧٢هـ) فلكي =

والمنجمين والمعتزلة وغيرهم[1] ومع أنه لم يبق ممكناً فيما فيه شبهة حجة: عرف من الحق ما يهدي به الله من يشاء من عباده، والعاقبة للمتقين، ولاحول ولا قوة إلا بالله [2].

وقد ذكر أن لهم طريقين على أن كل موجودين فلابد وأن يكون أحدهما: محايثاً للآخر، أو مبايناً له: أحدهما: ادعاء البديهة. وقد ذكر أنه سبق الكلام في ذلك، فأحال على ما تقدم، وقد قدمنا القول على ما ذكره هناك في مقدمة كتابه[3] مما يبين الحق لمن له أدنى نظر، ولاحول ولا قوة إلا بالله.

وما ذكره هنا من حكاية كلام ابن الهيصم في مناظرته لابن فورك لم يبلغنا على الوجه المفصل، لكن ذكر بعض المصنفين من النفاة أيضاً أنهما تناظرا بحضرة ولي السلطان محمود بن

= ومنجم مشهور وكان منجماً للموفق أخي المعتمد. قيل إنه كان من أصحاب الحديث، ثم انقطع إلى علم النجوم بعد سبع وأربعين من عمره .وله مؤلفات كثيرة في النجوم والفلك وكان خبيراً بسير الفرس وسائر الأمم، توفي بواسط سنة(٢٧٢هـ). انظر:(الفهرست) لابن النديم ص ٣٨٦، و(أخبار العلماء بأخبار الحكماء) للقفطي ص ١٠٦، و(وفيات الأعيان) لابن خلكان ١/٣٥٨ رقم ١٣٦، و(كشف الظنون) لحاجي خليفة ١/١٨، ٥١، ٢/٩٦٥، ١٣١٩، ١٣٩٧، انظر: (معجم المؤلفين) ٣/١٤٨، انظر: (درء التعارض) ١/٣١٣، و(الفتاوى) ٩/١٣٣.

(١) انظر مثلاً ص ١٦ من (الأساس) واحتجاجه بجمهور العقلاء بزعمه من الفلاسفة والمعتزلة والرافضة وغيرهم.

(٢) أي من عرف فرط معاداة الرازي للمثبتة وظهور حججهم عليه مع ضعفها، وهو لم يترك قولاً ولا حجة إلا أتى بها. عرف الحق الذي يهدي الله به من يشاء.

(٣) انظر ص ١٥،٦١ من (الأساس).

سبكتكين[1] وكان من أحسن ملوك أهل المشرق إسلاماً وعقلاً وديناً وجهاداً وملكاً في آخر المائة الرابعة، وكانت ملوك في خلافة القادر [2] وكانت قد انتشرت إذ ذاك دعوة الملاحدة المنافقين الذين كانوا إذ ذاك بمصر، وقد بنوا القاهرة وغيرها ولهم دعاة من أقاصي الأرض بالمشرق وغيره[3]، وكان والد ابن

---

(١) محمود بن سبكتكين هو أبو القاسم محمود بن ناصر الدولة، أبي منصور سبكتكين الملقب أولاً سيف الدولة ثم لقبه الإمام القادر بالله لما سلطنه بعد موت أبيه «يمين الدولة وأمين الملة» ولد سنة (٣٦١هـ) وكانت سيرته من أحسن السير، فكان مجاهداً فتح غزنة، ثم بلاد ما وراء النهر، ثم استولى على سائر خراسان، وفرض على نفسه غزو الهند كل سنة، كان صادق النية في إعلاء كلمة الله، وكان مجلسه مورد العلماء وكان يخطب في سائر ممالكه للخليفة القادر بالله العباسي، وكانت وفاته سنة (٤٢١هـ).

انظر: (البداية والنهاية) ٦/ ١١ص ٢٩، حوادث سنة(٤٢١)، وانظر: (وفيات الأعيان) ٥/ ١٧٥ـ١٨٢. انظر: (العبر) ٢/ ٢٤٥، و(شذرات الذهب) ٣/ ٢٢٠

(٢) في (ط): الظاهر.

القادر: هو أبو العباس أحمد بن الأمير إسحاق بن المقتدر بالله جعفر بن المعتضد بالله العباسي الملقب بالقادر بالله ، أحد خلفاء بني العباس كانت خلافته إحدى وأربعين سنة وثلاثة أشهر، وقد كان حليماً كريماً محباً للعلم، يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، وكان على طريقة السلف في الاعتقاد، صنف كتاباً فيه فضائل الصحابة رضي الله عنهم، وتكفير المعتزلة القائلين بخلق القرآن، كانت وفاته سنة (٤٢٢هـ). انظر: (البداية والنهاية) ج٦، ١١/ ٣٢٩. حوادث سنة ٣٨١، ٦ح/ ١٢/ ٣٣ في حوادث سنة ٤٢٢هـ و(طبقات الشافعية) ٢/ ٣١٠. انظر: (العبر) ٣/ ٢٤٧، و(شذرات الذهب) ٣/ ٢٢١ وما بعدها.

(٣) هؤلاء هم العبيديون من الإسماعيليين الشيعة الغلاة الباطنيين. أنشأوا دولتهم في المغرب ومصر وتسموا بالفاطميين.

وهم ينسبون إلى عبدالله ميمون بن ديصان القداح البوني من الأهواز. وهو من =

= أشهر دعاة الباطنية ومن مؤسسي مذهب الإسماعيلية الباطنية، ثم قام بالدعوة من بعده أولاده، وسمى أحدهم نفسه عبيد الله المهدي، وادعى أنه شريف علوي فاطمي، وقال عن نفسه: إنه نبي، ورحل إلى المغرب سنه (٢٩٦هـ) فراج لهذا الداعية الكذاب ما افتراه في تلك البلاد، وزاره جماعة من الجهلة، وصار له جولة وصولة، حتى أصبح له قوة كون بها ملكاً، يظهر الرفض، ويبطن الكفر المحض.

ثم تنامت هذه الدولة الباطنية الإسماعيلية ووطدت أركان دولتها وتطلعت إلى فتح مصر فتم لها ذلك على يد أحد قوادها(جوهر الصقلي) عام (٣٥٨هـ) في عهد من سمى نفسه المعز لدين الله حيث نقل عاصمته إلى مصر وبنى القاهرة والمسجد الأزهر وخطب فيه الباطني الإسماعيلي نعمان بن علي ثلاثاً وستين خطبة، تسمى المجالس المؤيدة، وأول خطبة قال فيها: (أركان الإيمان سبعة وهي أركان الإيمان عند الإسماعيلية: الإيمان بالإمام، الإيمان بإمامة علي، الإيمان بإمامة الفاطمي، الصلاة صلة الإمام، الزكاة ما يدفع للإمام، الحج زيارة الإمام، الصوم الإمساك عن سب الإمام).

وجملة اعتقادهم إنكار وجود الله والكفر بالنبوات، والدعوة إلى إبطال الشرائع، وإنكار البعث والجزاء والحساب، وتأويل أركان الإسلام ونصوصه.

ثم تولى بعد المعز لدين الله أولاده،العزيز بالله وأبو علي المنصور الذي لقب (بالحاكم بأمر الله).

أسس الحاكم بأمر الله (دارالحكمة) وهي مركز لإعداد وتوجيه الدعاة الإسماعيلية، وقد احتشد في دار الحكمة طائفة من الزنادقة الإسماعيليين وخاصة الفرس فالتفوا حول الحاكم بأمر الله وزينوا له فكرة (ألوهيته) فراق له ذلك، لأنها كانت تقبع في نفسه وكان ذلك عام (٤٠٠هـ) سراً وفي عام (٤٠٨هـ) بدأت الدعوة جهراً وبشكل واضح على يد ثلاثة من الإسماعيليين، وهم حمزة بن علي الزوزني، ومحمد بن إسماعيل الدرزي المعروف بـ(نشتكين)وهو الذي أسس مذهب الدروز، وثالثهم الحسن بن حيدرة الفرغاني، وكانت مدة حكم هذه الدولة العبيدية اليهودية (٢٨٠) سنة. ظهرت في دولتهم البدع والمنكرات،

سينا منهم[١]، وقال ابن سينا: وبسبب ذلك اشتغلت في علوم الأوائل وكان بعض المشرق وكثير من جنده يميل إليهم، وفي ذلك الوقت صنف الناس الكتب في كشف أسرارهم وهتك أستارهم، مثل الكتاب[٢] الذي صنفه القاضي أبو بكر

= وكثر أهل الفساد، وقل عندهم الصالحون، وكثر بأرض مصر والشام النصارى والدرزية والحشيشية وكتب على أبواب المساجد والحوانيت والمقابر سب الصحابة (أبي بكر وعمر وعثمان ومعاوية وغيرهم) واستمروا في المغرب ومصر والشام حتى جاء صلاح الدين وطهر الأرض منهم سنة (٥٦٨هـ).

وصدق فيهم الشاعر

زنادقة شيعية باطنية ... مجوس وما في الصالحين لهم أصل

يسرون كفراً أو يقولوا تشيعاً ... ويدعوا لسابورٍ وعمهم الجهل

وسابور أحد ملوك المجوس الفرس.

انظر: البغدادي (في الفرق بين الفرق) ص٢٦٥ـ٢٦٧.

وانظر: (الفتاوى) ٣٥/ ١٢٠ـ١٤٤.

وانظر: (البداية والنهاية) ١٢/ ٢٦٧، ١١/ ٨٦.

انظر: (الحركات الباطنية في العالم الإسلامي) تأليف الدكتور/ محمد الخطيب ص١٩٩ـ٢٢٣.

وانظر: (قضية نسب الفاطميين أمام منهج النقد التاريخي) بقلم الدكتور/ عبدالحليم عويس. مؤلف صغير.

وانظر: (وجاء دور المجوس) ص ٧٥ـ٧٦.

(١) وهؤلاء الملاحدة هم الذين قال المؤلف: إن والد ابن سينا من دعاتهم. وقد قال ابن سينا: كان والدي من أهل دعوة الحاكم بأمر الله. راجع ص١٦٤.

(٢) كتب أبو بكر الباقلاني كتاب«كشف الأسرار، وهتك الأستار في الرد على الباطنية».

قال ابن كثير (في البداية والنهاية) ١١/ ٣٤٦: «وقد صنف القاضي الباقلاني كتاباً في الرد على هؤلاء، وسماه كشف الأسرار وهتك الأستار، بين فيه فضائحهم وقبائحهم ووضح أمرهم لكل أحد. .وقد كان الباقلاني يقول في عبارته عنهم: =

الباقلاني[1]، وغيره، وقد صنف مثل ذلك وبعده كتب أخر. وإنماالمقصود التنبيه على ما يتعلق بما نحن فيه./ ٣٤١/ب

وكان هذا مما دعا (القادر) إلى إظهار السنة وقمع أهل البدع، فكتب الاعتقاد القادري، المنسوب إليه، وهو في الأصل من جمع الشيخ أبي أحمد القصاب[2] وهو من أجل المشايخ

= هم قوم يظهرون الرفض، ويبطنون الكفر المحض».

وقال ابن تغري (في النجوم الزاهرة) ٤/ ٧٥ في كلامه عن نسب المعز وآبائه فقال: «وقال القاضي أبو بكر الباقلاني: القداح جد عبيد الله، كان مجوسياً، ودخل عبيد الله المغرب وادعى أنه علوي، ولم يعرفه من علماء النسب، وكان باطنيا خبيثاً حريصاً على إزالة ملة الإسلام، أعدم الفقه والعلم ، ليتمكن من إغراء الخلق، وجاء أولاده وأباحوا الخمر والفروج، وأشاعوا الرفض، وبثوا دعاة فأفسدوا عقائد جبال الشام كالنصيرية الدرزية، وكان القداح كاذباً محترفاً، وهو أصل دعاة القرامطة».

وقد أشار إلى هذا الكتاب السيوطي (في حسن المحاضرة) ٣/ ٢٨ والسبكي (في طبقات الشافعية) ٤/ ١٩٢، كما أشار إليه المؤلف رحمه الله (في الرد على المنطقيين) ص١٤٢، وذكره حاجي خليفة (في كشف الظنون) ٢/ ١٤٨٥.

(١) هو القاضي محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر الباقلاني، أبوبكر البصري ثم البغدادي مالكي متكلم، على مذهب الأشعري، ويعد أعظم أئمة الأشاعرة بعد الأشعري ، قد ألف كتباً كثيرة، نقد فيها الفلسفة والمنطق والملل الأخرى كالرافضة والمعتزلة، توفي سنة (٤٠٣هـ).

انظر: (تبيين كذب المفتري) ص ٢١٧ـ٢٢٦، و(تاريخ بغداد) ٥/ ٣٧٩ـ ٣٨٣ و(وفيات الأعيان) ٤/ ٤٠٠، و(سير أعلام النبلاء) ١٧/ ١٩٠ـ١٩٣ و(شذرات الذهب) ٣/ ١٦٠ـ١٧٠.

(٢) في (ط): القصار، وهو خطأ.

هو الإمام العالم الحافظ أبو أحمد، محمد بن علي بن محمد الكرجي الغازي المجاهد، عرف بالقصاب لكثرة ما قتل في مغازيه، له مصنفات كثيرة منها =

وأعلمهم وله لسان صدق عظيم، وأمر القادر باستتابة من خالف ذلك من المعتزلة وغيرهم[1] وقام الشيخ أبوحامد الأسفراييني[2] إمام الشافعية والشيخ أبو عبد الله بن حامد إمام الحنابلة[3] على

= السنة، ثواب الأعمال، وتأديب الأئمة . عاش إلى حدود الستين وثلاثمائة .
انظر: (سير أعلام النبلاء) ١٦/ ٢١٣، ٢١٤، و(تذكرة الحفاظ) ٣/ ٩٣٨، و(معجم المؤلفين) ١١/ ٥٨، ٥٩ .

وقال المؤلف رحمه الله (في درء التعارض) ٦/ ٢٥٢: «وقال الشيخ أبو أحمد الكرخي [هكذا في الدرء وأظنه تصحيفاً وهو الكرجي] الإمام المشهور في أثناء المائة الرابعة في العقيدة التي ذكر أنها اعتقاد أهل السنة والجماعة، وهي العقيدة التي كتبها للخليفة القادر بالله، وقرأها على الناس، وجمع الناس عليها وقرأتها طوائف أهل السنة، وكان قد استتاب من خرج عن السنة من المعتزلة والرافضة ونحوهم».

ويرى الخطيب البغدادي (في تاريخه) ٤/ ٣٧، ٣٨، وابن الجوزي (في المنتظم) ٨/ ٤١ أن (الاعتقاد القادري) من تأليف القادر بالله .

(١) ذكر اللالكائي (في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة) ٢/ ٧٢٣رقم ١٣٣٣ عن أبي القاسم الطبري أن أمير المؤمنين القادر بالله استتاب بالفقهاء المعتزلة الحنفية في سنة (٤٠٨هـ) فأظهروا الرجوع وتبرأوا من الاعتزال، ثم نهاهم عن التدريس والمناظرة.

(٢) الأستاذ العلامة شيخ الإسلام أبو حامد أحمد بن أبي طاهر محمد بن أحمد الأسفراييني شيخ الشافعية ببغداد، مجدد المائة الرابعة ولد سنة(٣٤٤هـ) وتوفي سنة (٤٠٦هـ).

له مصنف تعليق على (مختصر المزني) في نحو خمسين مجلداً، وله تعليقات في أصول الفقه، وكتاب البستان. وله في المذهب الشافعي(التعليقة الكبرى).
انظر: ترجمته (في سير أعلام النبلاء) ١٧/ ١٩٣، و(تاريخ بغداد) ٤/ ٣٦٨، و(البداية والنهاية) ١٢/ ٢، و(طبقات الشافعية الكبرى) ٣/ ٣٤ و(وفيات الأعيان) ١/ ٣٢ ، و(شذرات الذهب) ٣/ ١٧٨ و(معجم المؤلفين) ٢/ ٦٥ .

(٣) هو الحسن بن حامد بن علي بن مروان أبو عبد الله البغدادي إمام الحنابلة في =

ابن الباقلاني بسبب ما ينسب إليه من بدعة الأشعري، وجبت أمور بلغتنا مجملة غير مفصلة، وصنف ابن الباقلاني كتابه المعروف في الرد على من ينسب إلى الأشعري خلاف قوله[(١)] واعتمد السلطان محمود بن سبكتكين في مملكته نحو هذا، وزاد عليه بأن أمر بلعنة أهل البدع على المنابر: فلعنت الجهمية، والرافضة[(٢)] والحرورية[(٣)] والمعتزلة، والقدرية، ولعنت أيضاً الأشعرية[(٤)] حتى جرى بسبب ذلك نزاع وفتنة بين الشافعية

= زمانه، له تصانيف منها الجامع في الاختلاف، قيل إنه أربعمائة جزء. توفي رحمه الله سنة (٤٠٣هـ).

انظر: (طبقات الحنابلة) ٢/ ١٧١، و(تاريخ بغداد) ٧/ ٣٠٣، و(سير أعلام النبلاء) ١٧/ ٢٠٣، و(شذرات الذهب) ٣/ ١٦٦.

(١) صنف الباقلاني عدة كتب في هذا المعنى منها:
١ ـ مناقب الأئمة ونقض المطاعن على سلف الأمة.
٢ ـ الإبانة عن إبطال مذهب أهل الكفر والضلالة.
٣ ـ النقض الكبير.

(٢) الرافضة: الرافضة أحد ألقاب الشيعة، سموا بذلك لرفضهم إمامة زيد، حتى يلعن أبا بكر وعمر. فسماهم رافضة. انظر الشهرستاني ١/ ١٥٥.

(٣) الحرورية: هم الخوارج، وهذا أحد ألقابهم، وسموا بهذا الاسم لأنهم لما خرجوا على علي استقلوا بأرض قرب الكوفة مرتفعة تسمى حروراء، فقاتلهم علي رضي الله عنه، وقد سبق ترجمتهم. انظر: (معجم البلدان) لياقوت الحموي٢/ ٢٤٥.

(٤) هم أتباع أبي الحسن الأشعري.

قال اللالكائي (في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة) ٢/ ٧٢٣ رقم١٣٣٣: «قال الشيخ أبو القاسم الطبري: . . وامتثل يمين الدولة وأمين الملة أبو القاسم محمود أمر أمير المؤمنين القادر بالله، واستن بسننه في أعماله التي =

والحنفية وغيرهم: قوم يقولون هم من أهل البدع فيلعنون، وقوم يقولون ليسوا من أهل البدع فلا يلعنون، وجرت لابن فورك محنة بأصبهان[1] وجرت له مناظرة مع ابن الهيصم بحضرة هذا السلطان محمود[2] وكان يحب الإسلام والسنة، مستنصراً بالإسلام، عارفاً به، غزا المشركين من أهل الهند، وفتح الهند، وروي أنه قتل عشرة آلاف زنديق[3].

فكان مما حكاه ميمون النسفي الحنفي[4] في

= استخلفه عليها من خراسان وغيرها في قتل المعتزلة والرافضة والإسماعيلية والقرامطة والجهمية والمشبهة، وصلبهم وحبسهم ونفيهم، والأمر باللعن عليهم على منابر المسلمين، وإبعاد كل طائفة من أهل البدع، وطردهم عن ديارهم..».

(١) أصبهان: منهم من يفتح الهمزة وهم الأكثر، وكسرها آخرون، وهي مدينة عظيمة مشهورة، وأصبهان اسم للإقليم بأسره، وكانت مدينتها أولاً جيا ثم صارت اليهودية، وهو الآن يعرف بشهرستان وفتحت في زمن عمر رضي الله عنه سنة (٢٣، ٢٤هـ) ونسب إلى أصبهان عدد من العلماء كأبي نعيم وغيره. انظر: (معجم البلدان) لياقوت الحموي١/ ٢٠٦ـ٢١٠.

(٢) ذكر هذه المناظرة ابن كثير في ترجمة محمود بن سبكتكين (في البداية والنهاية) ١٢/ ٣٢ كما ذكرها المؤلف (في درء التعارض) ٦/ ٢٥٣ قال: «وقد جرى بين ابن فورك وابن الهيصم مناظرات بين يدي السلطان محمود في مسألة العرش، ذكرها ابن الهيصم في مصنف له، فمال السلطان محمود إلى قول ابن الهيصم، ونقم على ابن فورك كلامه، وأمر بطرده وإخراجه لموافقته رأي الجهمية».

(٣) انظر: (البداية والنهاية) ١٢/ ٢٧ـ٢٩ في حوادث سنة (٤٢١هـ)، وانظر: (شذرات الذهب) لابن العماد الحنبلي٣/ ٢٠٩.

(٤) هو ميمون بن محمد بن محمد بن مكحول النسفي الحنفي أبو المعين متكلم ماتريدي فقيه أصولي، كان بسمرقند، وسكن بخارى، من تصانيفه: التمهيد =

كتابه[١]، وهو من نفاة العلو[٢]: أن السلطان فهم كلام الطائفتين وفهم ما ذكرته المثبتة من أن أقوال النفاة توجب [تعطيله][٣]، وأنهم قالوا: لو أردنا أن نصف المعدوم لم نصفه إلا بهذه الصفة: بأنه لا داخل العالم ولا خارجه، أو كلاماً هذا معناه. وابن فورك عجز عن جواب هذا حتى كتب فيه إلى أبي إسحاق الأسفراييني[٤] وأن الأسفراييني لم يجب أيضاً بما يدفع به ذلك،

= لقواعد التوحيد، بحر الكلام، تبصرة الأدلة، شرح الجامع الكبير للشيباني، مات سنه (٥٠٨ هـ).

انظر: (الجواهر المضيئة) ٣/ ٥٢٧، و(الفوائد البهية) ٢١٦، و(الأعلام) ٨/ ٣٠١، و(معجم المؤلفين) ١٣/ ٦٦ انظر: مقدمة كتاب (التمهيد في أصول الدين) لأبي المعين النسفي، تحقيق وتعليق وتقديم د. عبد الحي قابيل.

(١) وهو كتاب (تبصرة الأدلة) وهو من أهم ما كتبه أبو المعين النسفي، واشتهر به، وارتبط اسمه به فعرف بصاحب التبصرة، وكان قد ألفه على طريقه أبي منصور الماتريدي في التوحيد.
انظر: مقدمة المخطوط في جامعة الملك سعود فيلم رقم ١٨٥٧/ م. ح.
وانظر: مقدمة تحقيق (التمهيد في أصول الدين) لأبي المعين، حققه د. عبد الحي قابيل.
وانظر: (كشف الظنون) لحاجي خليفة ١/ ٣٣٧.

(٢) انظر: (التمهيد في أصول الدين) ص١٨، فصل إبطال القول بالمكان. أنكر فيه أن يكون الله على العرش، وقال ص٣٨ في الرؤية: «فيرى لا في مكان ولا على جهة من مقابله».

(٣) في (ل): تعليطه، والتصويب من (ط).

(٤) هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الأصولي المتكلم الشافعي أشعري، أحد الأعلام وصاحب التصانيف، منها الجامع في أصول الدين، وتعليقه في أصول الفقة، توفي في نيسابور سنة (٤١٨هـ). انظر ترجمته في: (وفيات الأعيان) ١/ ٨، و(العبر للذهبي) ٢/ ٢٣٤، و(تبيين كذب المفتري) ص ٢٤٣، =

إلا أن قال: يلزم من الإثبات أن يكون جسماً[1] أو نحو هذا.

الأشعري وأئمة أصحابه يثبتون أن الله فوق العرش

مع أن المعروف عن أبي بكر بن فورك هو ما عليه الأشعري وأئمة أصحابه من إثبات أن الله فوق العرش[2]، كما ذكر ذلك في غير موضع من كتبه، وحكاه عن الأشعري وابن كلاب وارتضاه، وذكر البيهقي[3] عنه في كتاب «الصفات»[4] أنه قال: (استوى) بمعنى علا[5]، وقال في قوله: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦]

= و(شذرات الذهب) ٣/ ٢٠٩.

(١) انظر: (تبصرة الأدلة) مخطوط في جامعة الملك سعود فيلم رقم ١٨٥٧/ م.ج. لوحة ٧٤.

(٢) انظر: (الفتاوى) ١٦/ ٩٣ نقل عنه المؤلف في غير كتاب (مشكل الحديث وبيانه). وانظر ما سيأتي ص٣٠٢، ٣٠٣ حاشية (١).

(٣) البيهقي: هو الإمام الحافظ أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن عبد الله بن موسى البيهقي النيسابوري، سمع الحاكم وابن فورك وغيرهم. له تصانيف كثيرة منها: الأسماء والصفات، والسنن الكبرى، والسنن والآثار، وشعب الإيمان، ودلائل النبوة وغيرها كثير. وهو فقيه شافعي، منتسب لأهل السنة مع المخالفة في بعض مسائل الاعتقاد، ولد سنة (٣٨٤هـ) وتوفى سنة (٤٥٨هـ).
انظر: (تذكرة الحفاظ) ٣/ ١٣٣٢، و(شذرات الذهب) ٣/ ٣٠٤. وانظر: (الدرء) ٢/ ١٠، ١٧، ٧/ ٣٣.

(٤) انظر كتاب: (الأسماء والصفات) للبيهقي ص ٥٢٩، ٥٣٠.

(٥) فسر السلف رحمهم الله الاستواء بأربعة معانٍ:
ذكرها ابن القيم في نونيته بقوله:

فلهم عبارات عليها أربع ... قد حصلت للفارس الطعان
وهي استقر وقد علا وكذلك ار ... تفع الذي ما فيه من نكران
وكذاك قد صعد الذي هو رابع ... وأبو عبيدة صاحب الشيباني
يختار هذا القول في تفسيره ... أدرى من الجهمي بالقرآن

القول الأول: بمعنى ارتفع، وهو قول ابن عباس، وأبي العالية، والحسن =

أي من فوق السماء. واحتج[1] البيهقي لذلك بقول النبي ﷺ لسعد بن معاذ[2] حين حكم في بني قريظة[3]: «**لقد حكمت فيهم**

= البصري، وكثير من المفسرين.

والثاني: بمعنى علا، وهو قول مجاهد، ومروي عن الحسن البصري، وأبي العالية.

الثالث: بمعنى استقر، وهو قول ابن المبارك.

الرابع: بمعنى صعد، وهو قول أبي عبيدة.

انظر: (الفتاوى) ٥/ ٥١٨، ٥١٩، ٥٢٠، ١٦، ٣٥٩، ٣٩٩. ٤٠٠.

انظر: (القصيدة النونية) مع شرحها وتحقيقها للدكتور محمد خليل هراس ١/ ٢١٥.

(١) انظر قول ابن فورك (في كتاب الأسماء والصفات) للبيهقي ص٥١٨، وانظر: (الفتاوى) ١٦/ ٩٣.

(٢) سعد بن معاذ بن النعمان بن امرئ القيس بن زيد، الأنصاري سيد الأوس، شهد بدراً وأحداً، ورمي بسهم يوم الخندق فعاش بعد ذلك شهراً حتى حكم في بني قريظة، وأجيبت دعوته، ومات بعد ذلك سنة خمس.

من أعظم الناس بركة على قومه، قال لهم حين أسلم: كلام رجالكم ونسائكم عليّ حرام حتى تسلموا، فأسلموا جميعاً. انظر: (الإصابة) ٢/ ٣٥، و(أسد الغابة حاشية الإصابة) ٢/ ٢٨، ٢٩.

(٣) بنو قريظة هم الذين نقضوا العهد على رسول الله، وتحالفوا مع قريش وغطفان، فحاصرهم الرسول ﷺ شهراً. فقال الأوس: افعل في موالينا مثل ما فعلت في موالي الخزرج. يعني بني قينقاع. فقال: ألا ترضون أن يحكم فيهم سعد بن معاذ، قالوا: بلى. فحكم فيهم أن تقتل المقاتلة، وتسبى الذرية والنساء، وتقسم الأموال. فقال الرسول ﷺ: «**لقد حكمت فيه بحكم الله من فوق سبعة أرقعة**». فأنزلوا إلى المدينة فخندق بها خنادق، فضربت أعناقهم، وكانوا ستمائة أو سبعمائة، وفيهم حيي بن أخطب وكعب بن أسد. انظر: (الكامل في التاريخ) ٢/ ١٢٦، و(البداية والنهاية) ٤/ ١٢١، ١٢٢.

بحكم الله الذي حكم به فوق سبع سموات»[1] وبقول ابن عباس: إن بين السماء السابعة إلى كرسيه سبعة آلاف نور وهو فوق ذلك[2].

---

(١) الحديث أصله في الصحيحين ومسند أحمد. وهو بلفظ: «**لقد حكمت فيهم بحكم الله**» وفي رواية: «**بحكم الملك**» وليس فيه لفظ: «**الذي حكم به فوق سبع سموات**».
فقد أخرج أصله البخاري (في صحيحه) كتاب الجهاد باب (١٦٨) ٧/ ٢٤ ، كتاب مناقب الأنصار باب (١٢) مناقب سعد ٤/ ٢٢٧، وكتاب الاستئذان باب (٢٦) قول: قوموا إلى سيدكم ٧/ ١٣٥.
ومسلم (في صحيحه) ٣/ ١٣٨٨، كتاب الجهاد والسير، باب جواز قتال من نقض العهد(٢١).
وأحمد (في مسنده) ٣/ ٢٢، ٧١، ٣٥٠، ٦/ ١٤٢
أما لفظ: «**من فوق سبع سموات** » أخرجها البيهقي (في الأسماء والصفات) ص ٥١٨.
وذكرها الذهبي (في مختصر العلو) ص٨٧، من حديث سعد بن أبي وقاص أن النبي ﷺ قال لسعد بن معاذ: «**لقد حكمت فيهم بحكم الملك من فوق سبع سموات** » وقال: هذا حديث صحيح أخرجه النسائي.
وقال الألباني: وأخرجه البيهقي وإسناده حسن.
وانظر : تعليق الألباني على (شرح الطحاوية) ص ٣١٧.

(٢) أخرجه أبو الشيخ (في كتاب العظمة) ١/ ٢٤٠ رقم (٢٢) بسنده. عن ابن عباس قال: حدثنا محمد بن العباس بن أيوب، حدثني عبد الوهاب بن عبد الحكيم الوراق، حدثنا علي بن عاصم، حدثنا عطاء بن السائب، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: «فكروا في كل شيء ولا تفكروا في ذات الله تعالى، فإن بين كرسيه إلى السماء السابعة سبعة آلاف نور، وهوفوق ذلك تبارك وتعالى».
ومن هذا الطريق قال المؤلف رحمه الله (في درء تعارض العقل والنقل) ٦/ ٢٠٣: هذا الحديث رواه الحاكم أبو أحمد العسال (في كتاب المعرفة) له من =

[و][1] أبو بكر محمد بن الحسن الحضرمي القيرواني[2] الذي له

نقل المؤلف عن العلماء إثبات علو الرب واستوائه على العرش

= حديث عبد الوهاب الوراق به ، إلا أنه قال: «تفكروا في خلق الله».
وزاد في آخره: «قال عبد الوهاب الوراق: من زعم أن الله هاهنا فهو جهمي خبيث، إن الله فوق عرشه، وعلمه محيط بالدنيا والآخرة».
وأخرجه البيهقي (في كتاب الأسماء والصفات) ص٥٣٠ بسنده، عن عاصم بن علي عن أبيه عن عطاء به.
وأخرجه ابن أبي شيبة (في كتاب العرش) ص٥٩ رقم(١٦) قال: حدثنا وهب بن بقية، نا خالد بن عبد الله عن عطاء به. إلا أنه قال: «ألف نور» بدل سبعة آلاف نور.
كما أخرجه أيضاً أبو الشيخ (في العظمة) ١/ ٢١٢ رقم (٢) قال: حدثنا محمد بن يحيى المروزي، أنا عاصم بن علي ، أنا أبي عن عطاء به . بزيادة (سنة)(سبعة آلاف سنة نور) وأخرجه أبو القاسم الأصفهاني (في كتاب الحجة في بيان المحجة) مخطوط لوحة ١٩/أ عن ابن عباس مرفوعاً وهو بلفظ: «تفكروا في كل شيء ولا تفكروا في ذات الله ».
وأورده الأشعري (في الإبانة) ص٩٢ قال: وروت العلماء عن عبد الله بن عباس به، وقال ابن فورك (في كتاب مشكل الحديث وبيانه) ص ٢١٩: «فصل فيما ذكره الصبغي من كتاب الأسماء والصفات..» ثم ذكر هذا الأثر عن سعيد بن جبير عن ابن عباس.
وأورده السيوطي أيضاً (في الجامع الصغير) ١/ ٤٥١ رقم ٣٣٤٥.
فالأثر موقوف على ابن عباس ومداره على عطاء بن السائب وهو ضعيف لاختلاطه. (التقريب) ٢/ ٢٢.
قال ابن حجر (الفتح) ١٣/ ٣٨٣: «حديث ابن عباس موقوف وسنده جيد».
وقال الألباني (في سلسلة الأحاديث الصحيحة) ٤/ ٣٨٧ رقم ١٧٨٨ : «وبالجملة فالحديث بمجموع طرقه حسن عندي، والله أعلم».

(١) زيادة يقتضيها المعنى.
(٢) هو محمد بن الحسن الحضرمي القيرواني، المرادي أبو بكر ، فقيه صاحب مؤلفات مفيدة. ذو حظ وافر من البلاغة والفصاحة والشعر، قدم الأندلس =

الرسالة التي سماها برسالة «الإيماء إلى مسألة الاستواء»[1] لما ذكر اختلاف المتأخرين في الاستواء، وذكر أقوالاً متعددة[2]: قول الطبري أبي جعفر محمد بن جرير[3] صاحب التفسير، وأبي محمد بن أبي زيد[4] والقاضي

= وأخذ عن أهلها ، له نهوض في علم الاعتقادات والأصول. توفي سنة (٤٨٩هـ). انظر: (الصلة) لابن بشكوال ٢/ ٥٧٢، وانظر: (العلو للذهبي) ص١٥٨.

(١) ذكرها القرطبي (في الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى) مخطوط لوحة ٢/ ٢٢٥ـ٢٢٦ ضمن مجموع بمكتبة عارف حكمت بالمدينة المنورة رول(٤٦) رقم (١٨٧) ونقل منها نقلاً طويلاً ، وذكرها المؤلف (في الفتاوى) ٣/ ٢٦١، ٢٦٢ والذهبي (في العلو) ص ١٥٨.

(٢) ذكر عشرة أقوال ، الأول قول الأشعري . . والسادس قول الطبري. .الآتي.

(٣) هو محمد بن جرير بن يزيد بن كثير، أبو جعفر الطبري العالم الحافظ، ولد عام (٢٢٤هـ) عالم بأحوال الصحابة وأيام الناس وأخبارهم، له الكتاب المشهور في تاريخ الأمم. وله كتاب التفسير الذي لم يصنف مثله: (جامع البيان عن تأويل آي القرآن) وكتاب تهذيب الآثار لم يكمله، وغيرها كثير، كانت وفاته سنة (٣٢٠هـ) انظر: (تذكرة الحفاظ) ٢/ ٧١٠، و(سير أعلام النبلاء) ١٤/ ٢٦٧، (تهذيب الأسماء واللغات) ١/ ٧٨، و(وفيات الأعيان) ٤/ ١٩١.

(٤) هو عبد الله بن أبي زيد القيرواني المالكي أبو محمد يقال له: مالك الصغير. قال القاضي عياض: حاز رئاسة الدين والدنيا: عالم أهل المغرب، له مصنفات كثيرة منها: (النوادر والزيادات) في نحو مائة جزء، واختصر المدونة وكتاب الاقتداء بمذهب مالك، وإعجاز القرآن، والرد على القدرية، ورسالة في التوحيد، وكان رحمه الله علي طريقة السلف في الأصول، لا يدري الكلام ولا يتأول، كانت وفاته سنة (٣٨٩هـ) انظر: (سير أعلام النبلاء) ١٧/ ١٠، و(شجرة النور الزكية) ١/ ٩٦، و(شذرات الذهب) ٣/ ١٣١ و(العبرة) ٢/ ١٧٧.

عبدالوهاب[1]، وجماعة من شيوخ الحديث والفقه/ قال: وهو ظاهر بعض كتب القاضي أبي[2] بكر وأبي الحسن: يعني الأشعري، وحكاه عنه - أعني القاضي أبا بكر والقاضي عبدالوهاب - نصاً، وهو أنه سبحانه وتعالى مستوٍ على عرشه بذاته، قال: وأطلقوا القول في بعض الأماكن: فوق عرشه. قال أبو بكر الحضرمي: وهو الصحيح الذي أقول به، من غير تحديد ولا تمكن في مكان، ولا كون[3] فيه، ولا مماسة[4]. ٣٤٢/أ

---

(١) القاضي عبد الوهاب أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر بن أحمد بن أمير العرب مالك بن طوق التغلبي العراقي مالكي المذهب، شيخ المالكية صنف في المذهب(التلقين) وله كتاب المعرفة في شرح الرسالة وغير ذلك، كان فقيهاً أديباً شاعراً. كانت وفاته سنة (٤٢٢هـ).
انظر: (سير أعلام النبلاء) ١٧/٤٢٩، و(تبيين كذب المفتري) ص٢٤٩، و(وفيات الأعيان) ٣/٢١٩.

(٢) انظر قول (الباقلاني في كتاب التمهيد) ص ٢٦٠ باب (هل الله في كل مكان).
قال الباقلاني : «فإن قالوا فهل تقولون إنه في كل مكان؟ قيل: معاذ الله! بل هو مستوٍ على العرش، كما أخبر في كتابه فقال:﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾».

(٣) اسم لما حدث دفعه كانقلاب الماء هواء، وقد سبق تعريفه.

(٤) المماسة نقيض المباينة ، فالشيء إذا لم يكن مبايناً كان مماساً.
والمماسة في اللغة: ماسه مماسة ومساساً: لمسه، وفي التنزيل: ﴿قَالَ فَٱذْهَبْ فَإِنَّ لَكَ فِى ٱلْحَيَوٰةِ أَن تَقُولَ لَا مِسَاسَ﴾ [طه:٩٧] ويقال: ماس الشيء الشيء : لقيه بذاته. تماس الجرمان: مس أحدهما الآخر. انظر: (المعجم الوسيط) ٢/٨٦٨.
وقال التهانوي (في كشاف اصطلاحات الفنون) ٢/١٣٣٠ : «المماسة بتشديد =

قال أبو عبدالله «القرطبي»[1] صاحب التفسير الكبير في كتاب (شرح الأسماء الحسنى)[2] بعد أن حكى كلام الحضرمي: هذا قول القاضي أبي بكر في كتاب (تمهيد الأوائل)[3] له، وقاله الأستاذ ابن فورك في (شرح أوائل الأدلة)[4] وهو قول أبي عمربن عبد البر[5]

= السين هي ملاقاة الشيئين لا بالتمام، بل بالأطراف كأن يلاقي طرف جسم بطرف جسم آخر. وقيد لا بالتمام ليخرج المداخلة، فإنها ملاقاة الشيء بالشيء بالتمام فيتطابقان بالكلية».

وانظر الآمدي (في كتاب المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين) ص ٨٧.

(١) هو محمد بن أبي بكر بن فرح أبو عبد الله الأنصاري الأندلسي القرطبي المفسر جمع في تفسير كتاب الله كتاباً كبيراً سماه (جامع أحكام القرآن) وهو من أجل التفاسير، وله كتاب (الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى)، وكتاب شرح الأسماء الحسنى، وكتاب التذكار، وكتاب التذكرة بأمور الآخرة، وغيرها، توفي سنه (٦٧١هـ).

انظر: (الديباج المذهب) ص ٣١٧، و(شجرة النور الزكية) ١/ ١٩٧، و(طبقات المفسرين) ٢/ ٦٩، و(معجم المؤلفين) ٩/ ١٩.

(٢) وهو كتاب (الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى) للقرطبي، والكلام متصل من نقله من رساله «الإيماء إلى مسألة الاستواء».

(٣) (تمهيد الأوائل) للقاضي أبي بكر الباقلاني، ويطلق عليه التمهيد، وتمهيد الأوائل، وتلخيص الدلائل، طبع عدة مرات محققاً آخرها سنه ١٤٠٧هـ تحقيق عماد الدين أحمد حيدر.

(٤) شرح أوائل الأدلة: لم أعثر على علم عنه، وإنما ذكر العلو على عرشه في كتابه (مشكل الحديث وبيانه) في ص ١٧٧، ٢٢٦.

(٥) هو يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النميري الأندلسي القرطبي المالكي، حافظ المغرب الإمام العلامة شيخ الاسلام أبوعمر صاحب =

والطلمنكي[1] وغيرهما من الأندلسيين، وقول الخطابي[2] في «شعار الدين»[3]: ثم قال بعد أن ذكر فى الاستواء أربعة عشر

= التصانيف الفائقة، ولد سنه (٣٦٨هـ) من مؤلفاته: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، والاستذكار لمذهب علماء الأمصار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار (شرح الموطأ) والاستيعاب في أسماء الأصحاب، وجامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله. وكان في أصول الديانة على مذهب السلف ، لم يدخل في علم الكلام. كانت وفاته سنه (٤٦٣هـ).
انظر: (سير أعلام النبلاء) ١٨/ ١٥٣، و(وفيات الاعيان) ٣/ ٦٦ و(تذكرة الحفاظ) ٣/ ١١٢٨.

(١) هو أحمد بن محمد بن عبدالله المعافري الأندلسى الطلمنكي نسبة إلى مدينة طلمنكة في الأندلس، أبو عمر المقري ، المحدث ، حدث عنه ابن عبد البر وابن حزم، صنف كتباً كثيرة في السنة وألف فى الرد على الباطنية، كانت وفاته سنة (٤٢٩ هـ).
انظر: (سير أعلام النبلاء) ١٧/ ٥٦٦، و(معجم البلدان) ٤/ ٣٩، و(تذكرة الحفاظ) ٣/ ١٠٩٨.

(٢) الخطابي هو أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي الخطابي الشافعي، ولد سنة (٣١٩هـ) بمدينة بست من بلاد كابل، صاحب تصانيف كثيرة، منها معالم السنن على سنن أبي داود، أعلام السنن في شرح البخاري، وغريب الحديث، وكتاب العزلة، والغنية عن الكلام وأهله، وشعار الدين في أصول الدين وغيرها، كانت وفاته سنه(٣٨٨هـ) انظر: (سير أعلام النبلاء) ١٧/ ٢٣، و(وفيات الأعيان) ٢/ ٢١٤. وانظر: مقدمة كتاب (العزلة) ترجمة وافية.

(٣) شعار الدين هو أحد مؤلفات الخطابي، ذكره المؤلف (في الدرء) ٧/ ٢٩٤،٣١٦،٣٣٢، وقد سماه بهذا الاسم وسماه كذلك بشعار الدين وبرهان المسلمين، ويطلق عليه شعار الدين في أصول الدين. انظر: مقدمة تحقيق كتاب (العزلة) ص ٣١ لياسين محمد السواس، وسيأتي نقل المؤلف عنه ص٤٩٢.

قولاً: «وأظهر الأقوال ما تظاهرت عليه الآي والأخبار والفضلاء الأخيار، أن الله على عرشه، كما أخبر في كتابه وعلى لسان نبيه بلا كيف، بائن من جميع خلقه، هذا مذهب السلف الصالح فيما نقل عنهم الثقاة»[1].

ونقل أبو بكر بن فورك في كتاب مقالة أبي (محمد)[2] عبدالله بن سعيد بن كلاب وموافقته الأشعري وما بينهما من النزاع اليسير أو اللفظي، فقال: الفصل الأول في ذكر ما حكى شيخنا أبو الحسن رضي الله عنه في كتاب المقالات: من جمل مذاهب أصحاب الحديث، وأبان ما أبان في آخره، أنه يقول بجميع ذلك[3].

ثم سرد ابن فورك المقالة التي تقدم ذكرنا[4]لها من كلام الأشعري بعينها، وما فيها من ذكر العرش واستواء الله عليه، والصفات الخبرية، وغير ذلك، كما تقدم، ثم قال في آخرها: «فهذا يحقق لك من ألفاظه أنه يعتقد لهذه الأصول التي هي قواعد أصحاب الحديث وأساس توحيدهم»[5].

ولا ريب أن هذا قول الأشعرية المتقدمين وأئمتهم كلهم

---

(١) انتهى كلام القرطبي من كتاب (الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى) مخطوط لوحة ٢٢٧/ب، ٢٢٥/ب ٢٢٦/أ، ٢٢٩/ب.

(٢) في (ل): أبي عبد الله، والتصويب من (ط).

(٣) انظر هذه الأقوال (في المقالات) للأشعري ١/ ٣٢٠_٣٢٥.

(٤) سبق ص ٢٧٦

(٥) الأشعري، المصدر السابق.

ما علمت بينهم في ذلك نزاعاً، وإنما أنكر ذلك من أنكره من متأخريهم وجميع كتب الأشعري تنطق بذلك كما ذكرناه فيما تقدم من كتبه وفيما لم يصل إلينا مما يحيل هو عليه مثل ما ذكره أبو القاسم بن عساكر[1] (في تبيين كذب المفتري) فيما نسب إلى أبي الحسن الأشعري. بعد أن قال: «فلا[بد][2]أن نحكي عنه معتقده على وجهه بالأمانة، ليعلم حاله في صحة عقيدته في الديانة، فاسمع ما ذكره (في الإبانة) فإنه قال: «الحمد لله الواحد، العزيز الماجد، المتفرد بالتوحيد، المتمجد بالتمجيد، الذي لا تبلغه صفات العبيد، وليس له مثل ولا نديد»[3] وذكر تمام الخطبة إلى أن قال: «فإن قال قائل: قد أنكرتم قول المعتزلة والقدرية والجهمية والحرورية والرافضة والمرجئة[4] فعرفونا

---

(١) هو علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله بن عساكر الدمشقي الشافعي الإمام العلامة محدث الشام، صاحب تاريخ دمشق صنف الكثير: منها تاريخه المشهور وقد حقق، وكذلك تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، وغيرهما كثير، ولد سنة (٤٩٩هـ) وتوفي سنة (٥٧١هـ).
انظر: (سير أعلام النبلاء) ٢٠/ ٥٥٤، و(وفيات الأعيان) ٣/ ٣٠٩. انظر: مقدمة (تبيين كذب المفتري).

(٢) زيادة من: (تبيين كذب المفتري) و(ط)

(٣) انظر: (تبيين كذب المفتري) ص١٥٢، وانظر: (الإبانة) ص ٥.

(٤) المرجئة: الإرجاء بمعنى التأخير ﴿ قَالُوٓاْ أَرۡجِهۡ وَأَخَاهُ ﴾ ويطلق على المرجئة لأنهم يؤخرون العمل عن الإيمان، ويقولون: الإيمان قول واعتقاد، دون العمل. والمرجئة الغلاة من الإرجاء بمعنى إعطاء الرجاء فيقولون: لا تضر مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة. وهم أصناف متعددة، انظر: (المقالات) ١/ ١٩٧، (الملل والنحل)١/ ١٣٩

قولكم الذي به تقولون، وديانتكم التي بها تدينون؟ قيل له: قولنا الذي نقول به وديانتنا التي بها ندين: التمسك بكتاب الله وسنة نبيه ﷺ، وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون، وبما كان عليه الإمام أحمد بن حنبل نضّر الله وجهه قائلون، ولمن خالف قوله مخالفون[1] / لأنه الإمام الفاضل، والرئيس الكامل، الذي أبان الله به الحق عند ظهور الضلال، وأوضح به المنهاج، وقمع به بدع المبتدعين وزيغ الزائغين وشك الشاكين، فرحمة الله عليه من إمام مقدّم[2] وكبير مفهم[3]، وعلى جميع أئمة المسلمين[4]. وذكر تمام الاعتقاد كما ذكرناه عنه فيما تقدم لما ذكر ما ذكره الأشعري في الإبانة.

٣٤٢/ب

ثم قال ابن عساكر بعد أن فرغ من سياق ذلك: «فتأملوا ـ رحمكم الله ـ هذا الاعتقاد ما أوضحه وأبينه، واعترفوا بفضل هذا الإمام الذي شرحه وبينه»[5].

قال الحافظ ابن عساكر: «قال أبو الحسن في كتابه الذي سماه العمد[6] في الرؤية: ألفنا كتاباً كبيراً في الصفات، تكلمنا

---

(١) في (الإبانة والتبيين): مجانبون.
(٢) في (الإبانة): وجليل معظم.
(٣) في (الإبانة): وكبير مفخم.
(٤) (الإبانة): ص ١٧، و(تبيين كذب المفتري): ص ١٥٨.
(٥) (تبيين كذب المفتري): ص ١٦٣.
(٦) في (ط): العمدة.
وهذا الكتاب ذكره ابن عساكر (في تبيين كذب المفتري) ونقل منه في عدة مواضع انظر: ص ١٢٨و ١٢٩.

فيه على أصناف المعتزلة والجهمية في فنون كثيرة من الصفات: في إثبات الوجه لله، واليدين، وفي استوائه على العرش»[1].

ولشهرة هذا من مذهب الأشعري قال أبوالحسن ، علي بن مهدي الطبري[2]، المتكلم صاحب أبي الحسن الأشعري في كتابه الذي ألفه في (مشكل الآيات)[3] في باب قوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] اعلم أن الله ـ سبحانه وتعالى ـ في السماء، فوق كل شيء ، على عرشه، بمعنى أنه عالٍ[4] عليه. ومعنى الاستواء: الاعتلاء، كما تقول العرب: استويت على ظهر الدابة، واستويت على السطح. بمعنى علوته. واستوى الشمس على رأسي، واستوى الطير على قمة رأسي. بمعنى علا في الجو فوجد فوق رأسي . فالقديم جل جلاله عال على عرشه، قوله: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦] وقوله: ﴿يَٰعِيسَىٰٓ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ [آل عمران: ٥٥] وقوله: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾

---

(١) انظر: (تبيين كذب المفتري) نقل المؤلف منه باختصار ص ١٢٩.

(٢) هو علي بن محمد بن مهدي الطبري، وقيل: على بن مهدي الطبري، أبو الحسن، صحب أبا الحسن بالبصرة مدة وأخذ عنه، محدث، فقيه، مفسر، أخباري له تصانيف عدة منها كتابه المشهور«في تأويل الأحاديث المشكلات الواردة في الصفات» توفي في حدود سنه (٣٨٠هـ) . انظر: (تبيين كذب المفتري) ص ١٩٥، و(طبقات الشافعية الكبرى) للسبكي٢/ ٣١٢، طبع دار المعرفة، و(معجم المؤلفين) ٧/ ٢٣٤.

(٣) كتاب (مشكل الآيات): لم أعثر عليه فيمن ترجم له، ولعله المذكور في الترجمة.

(٤) في(ط): بمعنى أنه عليه.

[فاطر: ١٠] وقوله: ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ﴾[السجدة: ٥]

قال: وزعم البلخي(١): أن استواء الله على العرش. هو الاستيلاء عليه، مأخوذ من قول العرب: استوى بشر على العراق(٢) استولى عليها. وقال: إن العرش يكون الملك.

---

(١) هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود بن الكعبي البلخي - بفتح الباء وسكون اللام - إحدى مدن خراسان، كان على رأس طائفة من المعتزلة، تنسب إليه يقال لهم«الكعبية» وهو صاحب مقالات في علم الكلام على منهج المعتزلة، من معتزلة بغداد خالف معتزلة البصرة في أحوال كثيرة، توفي سنة (٣١٩هـ) انظر عنه وعن مذهبه: (وفيات الأعيان) ٣/ ٤٥، و(لسان الميزان) ٣/ ٢٥٥، و(الفرق بين الفرق) ص ١٠٨، و(الملل والنحل) ١/ ٧٦.

(٢) هذا شطر من بيت احتج به أهل البدع في تأويل الاستواء بالاستيلاء، فقد احتج به القاضى عبد الجبار المعتزلي (في مختصر أصول الدين)، انظر: (رسائل العدل والتوحيد) ص٣٣٣، وانظر: (شرح الأصول الخمسة)، ص ٢٢٦. وقد نسبه الزبيدي (في تاج العروس) ١٠/ ١٨٩ للأخطل وهو بتمامه (قد استوى بشر على العراق.. من غير سيف أو دم مهراق).
وهو مشكوك في نسبته حيث لا يوجد في ديوان الأخطل المطبوع. وأورده الجوهري (في الصحاح) ولم ينسبه لأحد ٦/ ٢٣٨٥، وكذلك ابن منظور (في لسان العرب) ١٤/ ٤١٤.
وقد تكلم المؤلف رحمه الله على هذا البيت (في الفتاوى) ٥/ ١٤٦.
قال:«ولم يثبت نقل صحيح أنه شعر عربي، وكان غير واحد من أئمة اللغة أنكروه، وقالوا: إنه بيت مصنوع لا يعرف في اللغة، وقد علم أنه لو احتج بحديث رسول الله ﷺ لاحتاج إلى صحته. فكيف ببيت من الشعر لا يعرف إسناده، وقد طعن فيه أئمة اللغة، وذكر عن الخليل ما ذكره أبو المظفر (في كتابه الإفصاح) قال: «سئل الخليل: هل وجدت في اللغة استوى بمعنى استولى؟ فقال: هذا ما لا تعرفه العرب، ولا هو جائز في لغتها، وهو إمام في =

فيقال: ما أنكرت أن يكون عرش الله جسماً خلقه وأمر ملائكته بحمله، قال: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ ۝١٧﴾ [الحاقة: ١٧]
وأمية[١] يقول:

مجدوا الله فهو للمجد أهل   ربنا في السماء أمسى كبيراً
بالبناء الأعلى الذي سبق الناس   وسوى فوق السماء سريراً[٢]

قال: «ومما يدل على أن الاستواء هاهنا ليس بالاستيلاء، لأنه لو كان كذلك لم ينبغ أن يخص العرش بالاستيلاء عليه دون سائر خلقه، إذ هو مستول على العرش وعلى سائر خلقه، وليس للعرش مزية على ما وصفته، فبان بذلك فساد قوله.

ثم يقال له أيضاً: إن الاستواء ليس هو الاستيلاء، الذي من قول العرب: استوى فلان على كذا: أي استولى. إذا تمكن فيه بعد أن لم يكن متمكناً. فلما كان الباري لا يوصف بالتمكن بعد

= اللغة على ما عرف من حاله، فحينئذ حمله على ما لا يعرف حمل باطل».

(١) أمية بن أبي الصلت، واسم الصلت عبد الله بن ربيعة بن عوف الثقفي، شاعر جاهلي حكيم من أهل الطائف، وكان مطلعاً على الكتب القديمة، حرم على نفسه الخمر وعبادة الأوثان، وكان يخبر أن نبياً يبعث قد أظل زمانه ويأمل أن يكون هو، فلما بلغه خروج النبي ﷺ كفر حسداً له، ولما أنشد رسول الله ﷺ شعره، قال: «آمن لسانه وكفر قلبه». يحكي في شعره قصص وأخبار الأنبياء وكانت وفاته سنه (٥هـ).
انظر: (الشعر والشعراء) ص ٢٢٧، و(تهذيب الأسماء واللغات) ١/ ١٢٦، و(الأعلام) ٢/ ٢٣.

(٢) الأبيات في ديوان أمية بن أبي الصلت، ص٣٣، ٣٤ جمعه ووقف على طبعه بشير عون، الطبعة الأولى سنه ١٣٥٣هـ.

أن لم يكن متمكناً لم يصرف معنى الاستواء إلى الاستيلاء».

ثم قال: حدثنا أبو عبدالله نفطويه[1] ثنا[أبوسليمان][2]، قال: كنا عند ابن الأعرابي[3] فأتاه رجل[4] فقال: ما معنى

---

(١) الإمام أبو عبد الله إبراهيم بن محمد عرفة بن سليمان العتكي، الأزدي الواسطي المشهور بنفطويه، صدوق لا بأس به، نحوي، أخباري له تصانيف حسان منها كتاب كبير في غريب القرآن وكتاب التاريخ، ولد سنة (٢٤٤هـ) وتوفي (٣٢٣هـ).
انظر : (سير أعلام النبلاء) ١٥/ ٧٥، و(وفيات الأعيان) ١/ ٤٧، و(لسان الميزان) ١/ ١٠٩، و(ميزان الاعتدال) ١/ ٦٤، و(تاريخ بغداد) ٦/ ١٥٩.

(٢) في (ل)و(ط): أبو سعيد، وهو تصحيف، فقد نص كل من خرجه أنه أبو سليمان، وقد نص البيهقي فقال: روى أبو الحسن بن مهدي الطبري عن أبي عبد الله نفطويه قال: أخبرني أبو سليمان ـ يعني داودـ قال: كنا عند ابن الأعرابي. . .إلخ (الأسماء والصفات) ص ٥٢٣، وانظر: تخريجه.
وأبو سليمان هو داود بن علي بن خلف البغدادي المعروف بالأصبهاني، إمام أهل الظاهر وهو صدوق، ثقة فاضل، له مصنفات كثيرة منها (الإفصاح) و(الأصول) و(الإيضاح)،(الذب عن السنة والأخبار)، (إبطال القياس) وغيرها، كانت وفاته سنة(٢٧٠هـ).
انظر: (سير أعلام النبلاء) ١٣/ ٩٧، و(تاريخ بغداد) ٨/ ٣٦٩ و(وفيات الأعيان) ٢/ ٢٥٥ طبقات السبكي ٢/ ٤٢.

(٣) هو أبو عبد الله محمد بن زياد بن الأعرابي الهاشمي مولاهم من علماء اللغة وأهل الرواية يروي عن أبي معاوية الضرير، وصحب الكسائي في النحو وعنه إبراهيم الحربي والدارمي وغيرهم، قال الذهبي له مصنفات كثيرة منها تفسير الأمثال ومعاني الشعر وتاريخ القبائل، وكان صاحب سنة واتباع توفي سنة ٢٣١هـ.
انظر: (سير أعلام النبلاء) ١٠/ ٦٨٧، و(تهذيب الأسماء واللغات) ٢/ ٢٩٥، و(وفيات الأعيان) ٤/ ٣٠٦، و(تاريخ بغداد) ٥/ ٢٨٢

(٤) ورد مصرحاً به في رواية أخرى أنه أحمد بن أبي دؤاد. انظر الأسماء =

﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾[طه: ٥]؟ قال: «هو على عرشه كما أخبر»./ فقال: ليس هو كذلك، إنما معناه استولى. قال ابن الأعرابي: «اسكت ما يدريك ما هذا، العرب لا تقول للرجل استولى على الشيء[1] حتى يكون له فيه مضاد، فأيهما غلب قيل: استولى عليه، والله لا مضاد له، وهو على عرشه كما أخبر»[2].

٣٤٣/أ

= والصفات للبيهقي ص ٥٢٣ وشرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي٣/ ٣٩٩، وفي مختصر العلو للذهبي ص ١٩٤ أنه ابن أبي دؤاد، قال الألباني في تخريجه هو أحمد بن أبي دؤاد ـ على وزن فؤاد ـ وقيل أحمد ابن دؤاد ـ بضم الدال وفتح الواو ـ القاضي الجهمي البغدادي المشهور كان داعية إلى القول بخلق القرآن، وبسببه امتحن الإمام أحمد بن حنبل.

انظر: (سير أعلام النبلاء) ١١/ ١٦٩، و(تاريخ بغداد) ٤/ ١٤١، و(لسان الميزان) ١/ ١٧١.

(١) في (ط): على العرش

(٢) أخرجه بسند ابن مهدي الطبري وهذا لفظه عند البيهقي (في الأسماء والصفات) ص ٥٢٣، وأخرجه اللالكائي (في شرح أصول أهل السنة والجماعة) ٣/ ٣٩٩، قال: أخبرني محمد بن جعفر النحوي إجازة، ثنا أبو عبد الله نفطويه، قال: حدثني أبو سليمان داود بن علي، . قال: كنا عند ابن الأعرابي فأتاه رجل فقال له: ما معنى قول الله عز وجل ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ فقال: هو على عرشه كما أخبر عز وجل، فقال: يا أبا عبد الله! ليس هذا معناه إنما معناه: استولى. قال: اسكت ما أنت وهذا، لا يقال استولى على الشيء إلا أن يكون له مضاد، فإذا غلب أحدهما قيل استولى. أما سمعت النابغة:

إلا لمثلك أو من أنت سابقه   سبق الجواد إذا استولى على الأمد

وبهذا السند ذكره الذهبي (في مختصر العلو) ص ١٩٥ قال مخرجه الألباني: وهذا إسناد صحيح.

وقال ابن منظور (في لسان العرب): «قال داود بن علي الأصبهاني: كنت =

قال أبو الحسن بن مهدي الطبري: «فإن قيل: فما تقولون في قوله: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك١٦]؟ قيل له: معنى ذلك أنه فوق السماء على العرش، كما قال: ﴿فَسِيحُواْ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [التوبة: ٢] بمعنى على الأرض، وقال: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾ [طه: ٧١] أي على جذوع النخل[1] فكذلك قوله: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾.

قال: فإن قيل: فما تقولون في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ﴾ [الأنعام: ٣]؟ قيل له: إن بعض القراء يجعل الوقف في ﴿ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ ثم يبتدي ﴿وَفِي ٱلْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ﴾[2] وكيفما كان، فلو أن قائلاً قال: فلان بالشام والعراق ملك؛ لدل على الملك بالشام والعراق، لا أن ذاته فيهما[3]. قال: فإن قيل: ما تقول في قوله: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧] الآية؟ قيل له: كون

= عند ابن الأعرابي فأتاه رجل... إلخ انظر: (اللسان) ١٤/ ٤١٤.

(١) انظر قول أهل السنة بهذا المعنى البيهقي (في الأسماء والصفات) ص ٥٣١_٥٣٤، باب قول الله عز وجل ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾، و(شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة) للالكائي ٣/ ٣٨٧.

(٢) هذا المعنى قال به ابن جرير الطبري (في تفسيره) ٧/ ١٤٨، قال: هو الله في السموات ويعلم سركم وجهركم في الأرض، وانظر: (فتح القدير) ٢/ ٩٩ (تفسير الآية).
وانظر: (الأسماء والصفات) للبيهقي ص ٥٤٢، ٥٤٣، وانظر: (زاد المسير في علم التفسير) لابن الجوزي ٣/ ٤ (تفسير الآية).

(٣) انظر البيهقي (في الأسماء والصفات) ص ٥٤٣.

الشيء مع الشيء على وجوه: منها بالنصر، ومنها بالصحبة، ومنها بالمماسة، ومنها بالعلم، فمعنى هذا عندنا: أن الله تعالى مع كل الخلق بالعلم[1].

قال: قال البلخي: فإن قيل لنا: ما معنى رفع أيدينا إلى السماء؟ وقوله: ﴿وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّـٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾ [فاطر: ١٠]؟ قلنا: تأويل ذلك أرزاق العباد لما كانت تأتي من السماء جاز أن نرفع أيدينا إلى السماء عند الدعاء. وجاز أن يقال: أعمالنا ترفع إلى الله لما كانت حفظة الأعمال إنما مساكنهم في السماء[2]. قيل له: إن كانت العلة في رفع أيدينا إلى السماء أن الأرزاق فيها

---

(١) قال بهذا أحمد بن حنبل وسفيان الثوري وغيرهم من أهل السنة.
انظر: (شرح اعتقاد أهل السنة) للالكائي ٣/ ٤٠١، ٤٠٢.
انظر: (الأسماء والصفات) للبيهقي ص ٥٤١
ومعية الله لخلقه على نوعين:
معية عامة: هي الاطلاع والعلم، قال تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٧]
وقال تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَـٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ﴾ [المجادلة: ٧]
ومعية خاصة لعباده المؤمنين بالنصرة والتأييد والحفظ، قال تعالى: ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة: ٤٠]، ﴿إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ ﴿٤٦﴾﴾ [طه: ٤٦]
انظر: (الفتاوى) ٥/ ١٠٢ـ ١٠٥، ١١/ ٢٤٩

(٢) هذا قول المعتزلة والأشاعرة الذين ينفون العلو.
انظر: (أساس التقديس) ص ٩٧، ٩٨، وانظر: (لباب الأربعين) للرازي ص ٣٦.

وأن الحفظة مساكنهم فى السماء، جاز أن نخفض أيدينا في الدعاء نحو الأرض من أجل أن الله يحدث فيها النبات والأقوات والمعاش، وأنها قرارهم ومنها خلقوا، أو لأن الملائكة معهم في الأرض. فلم تكن العلة في السماء بما وصفه، وإنما أمرنا الله تعالى برفع أيدينا قاصدين إليه لرفعها نحو العرش، الذي هو مستوٍ عليه»(١).

فإذا كان ابن فورك وسائر أئمة الأشعرية موافقين الكرامية وغيرهم على أن الله عز وجل نفسه فوق العرش، وهم جميعاً متفقون على مخالفة المعتزلة الذين ينفون ذلك، ويتأولون الاستواء بمعنى الاستيلاء ونحو ذلك. وهم جميعاً متفقون على الاستدلال على أن الله فوق العالم بالآيات التي ذكرها هذا الرازي من ناحية مخالفيه، مثل قوله: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾ [فاطر: ١٠] وقوله: ﴿يَٰعِيسَىٰٓ إِنِّى مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَىَّ وَمُطَهِّرُكَ﴾ [آل عمران: ٥٥] وقوله: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ﴾ [الملك: ١٦] ومثل ذلك في الآيات (٢) كما ذكرنا بعض ذلك.

وقد تنازع ابن فورك وأصحابه مع ابن الهيصم وأصحابه فإما

---

(١) انتهى كلام أبي الحسن بن مهدي الطبري الذي نقله المؤلف من كتابه (مشكل الآيات).

(٢) ذكر الرازي هذه الآيات (في النهاية) لوحة ١٨٢/أ.
قال: «واحتج مثبتو الجهة بأمور» ثم قال: «ورابعها التمسك بظواهر الآيات كقوله تعالى...» ثم ذكر هذه الآيات وغيرها.

أن يكون نزاعهم لفظياً أو معنوياً، فإن كان لفظياً لم يكن ذلك منافياً لاتفاقهم من جهة المعنى، وإن كانت المعاني متفقة لم يضر اختلاف الألفاظ إلا إذا كان منهياً عنها في الشريعة.

وإن كان النزاع معنوياً فهو أيضاً قسمان: أحدهما: اختلاف تنوع بأن يكون هؤلاء يثبتون شيئاً لا ينفيه هؤلاء، وهؤلاء ينفون شيئاً لا يثبته هؤلاء. فهذا أيضاً ليس باختلاف معلوم إلا إذا كان/ كل منهما يدفع ما يقوله الآخر من الحق، فإذا كان أحدهما يثبت حقاً، والآخر ينفي باطلاً كان على كل منهما أن يوافق الآخر، وإذا اختلفا كانا جميعاً مذمومين، وهذا من الاختلاف الذي ذمه الله تعالى في كتابه، حيث قال سبحانه وتعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِى ٱلْكِتَـٰبِ لَفِى شِقَاقٍۭ بَعِيدٍ ﴿١٧٦﴾﴾ [البقرة: ١٧٦] وقال: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟ وَٱخْتَلَفُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَـٰتُ﴾ [آل عمران: ١٠٥] وأمثال ذلك ٣٤٣/ب

وإن كانا قد تنازعا تنازعاً حقيقياً[١] هما فيه متناقضان على حقيقة التناقض بحيث أن يكون أحدهما ينفي ما أثبته الآخر[٢]، فهذا بعد اتفاقهم على إثبات أنه فوق العرش فوق العالم، ومخالفتهم جميعاً للمعتزلة ـ الذين سلك هذا الرازي وأمثاله مسلكهم في كتابه هذا التأسيس[٣]ـ إنما يكون بأن يقول المثبت: كونه فوق

---

(١) هذا القسم الثاني اختلاف حقيقي وقد سبقه القسم الأول اختلاف تنوع.

(٢) في (ل) و(ط): بنفي غير ما أثبته، وصوبت حذف غير.

(٣) قسم الرازي كتابه إلى قسمين: الأول: في الدلائل الدالة على أنه تعالى منزه =

العرش يستلزم أن يكون في جهة، أو يكون متحيزاً، أو أن يكون منقسماً ونحو ذلك. ويقول الثاني: كونه على العرش لا يستلزم ذلك، بل يجوز أن يكون على العرش ولا يكون جسماً. وهذا الثاني قول الأشعرية. فالخلاف بينهم وبين الأشعرية أنه إذا كان على العرش هل يستلزم ذلك أن يكون جسماً أو لا يستلزم ذلك.

تصويب أحد المناظرين ابن الهيصم أو ابن فورك ليس فيه حجة

فإن كان هذا هو الخلاف المحقق بين[1] ابن فورك وأصحابه، وبين ابن الهيصم وأصحابه. فإما أن يكون الصواب مع ابن فورك أو مع ابن الهيصم.

فإن كان الصواب مع ابن فورك ثبت حينئذ أنه إذا كان على العرش لم يستلزم ذلك أن يكون جسماً، ولا يكون مركباً، ولا[2] منقسماً، ولا غير ذلك. وإذا صح هذا بطل ما ذكره هذا المؤسس وأمثاله من أن كونه فوق العرش يستلزم التجسيم. وحينئذ فيبطل جميع ما ذكره من الحجج في هذا الكتاب[3] على إبطال كونه على العرش. وإذا أقر بأنه فوق العرش فهو أعظم المقصود، وحينئذ يكون كلامه من جنس الأشعرية الأكابر

= عن الجسمية والحيز، وساق أدلة سمعية وعقلية، وأورد شبهاً ورد عليها كل ذلك رداً على من أثبت علو الله على خلقه واستوائه على عرشه. **والقسم الثاني**: في تأويل الآيات والأحاديث الدالة على علو الله على خلقه واستوائه على عرشه.

(١) في (ل): كان بين. والتصويب من (ط).

(٢) في (ط): ومنقسماً.

(٣) كتاب: (أساس التقديس).

المتقدمين.

وإن كان الصواب مع ابن الهيصم وهو أن كونه فوق العرش يستلزم أن يكون جسماً ـ وهذا هو الذي يقوله هذا المؤسس وأمثاله من الأشعرية المتأخرين وهو الذي يقوله المعتزلة والفلاسفة الجهمية وأمثالهم ـ فيكون هذا المؤسس، وهؤلاء كلهم متفقون على أن الصواب في المناظرة كان لابن[1] الهيصم دون ابن فورك.

ومعلوم أن أهل الإثبات الذين يقولون: هو على العرش. ولا يتكلمون في الجسم بنفي ولا إثبات، لا ينفون هذا الكلام أيضاً، وإن خالفهم بعضهم لفظاً فيها، ولا ينازع فى ذلك نزاعاً معنوياً، فيكون جماهير الخلائق من مثبتة الصفات ونفاتها مع ابن الهيصم.

فقد ظهر بما ذكره أن تصويب ابن فورك ومتقدمي الأشعرية يقتضي تخطئة الرازي ومتأخري الأشعرية، الذين خالفوا متقدميهم في قولهم: إن الله ليس على العرش، وأن تصويب ابن الهيصم وتخطئة ابن فورك هو أولى بتخطئة هؤلاء المتأخرين النفاة، لكونه على العرش. وإذا كان كذلك ثبت خطأ هذا الرازي وذويه، سواء كان المصيب هو ابن فورك أو هو ابن الهيصم، وثبت اتفاق الطائفتين المتقدمتين من الأشعرية

---

(١) في (ط): مع.

١/٣٤٤أ / والكرامية على خطأ هؤلاء المتأخرين من الأشعرية الموافقين للمعتزلة في نفي أن يكون الله فوق العرش وهذا هو المقصود الأكبر فيما ذكرناه.

وأيضا فهذا الرازي وذووه يقولون هم وغيرهم: إن العلم بأن كونه على العرش يستلزم أن يكون متحيزا، أو أن يكون جسماً علم ضروري. وإذا كان كذلك كانوا مقرين بأن الكرامية أصوب من شيوخهم المتقدمين، وأن ذلك معلوم بالاضطرار. وإذا كان كذلك ثبت أن قول الكرامية هو الصواب دون قولهم وقول شيوخهم المتقدمين، وذلك أيضاً يستلزم أن يكون الله فوق العرش.

وهذا يبين أن ما تنازع فيه متقدمو الأشعرية ومتأخروهم ثبت به خطأ إحدى الطائفتين منهم، ولم يثبت خطأ الكرامية في قولهم: إن الله فوق العرش. فإنه إن كان الصواب مع متقدميهم فهم والكرامية متفقون على أن الله فوق العرش، وإن كانت الكرامية مخطئة على هذا التقدير في قولهم: هو جسم. فهذا لا يضر، وإن كان الصواب مع متأخريهم أن كونه على العرش يستلزم التجسيم فهم[١] والمتقدمون من الأشعرية متفقون على أن الله تعالى فوق العرش، فيكون التجسيم حينئذ لازماً للطائفتين جميعاً، فلا تكون إحداهما مصيبة والأخرى مخطئة.

وإذا ثبت خطأ إحدى طائفتي الأشعرية تيقنا بالاتفاق: [أن

---

(١) أي الكرامية.

الصواب مع][1] إما مثبتو العلو، وإما الملازمون بين العلو والجسم، ولم يثبت خطأ الكرامية المنازعين لهم في قولهم: إنه على العرش. لا على قول الأولين المثبتين العلو ولا على قول الآخرين الملازمين بين العلو والجسم: ظهر أن الكرامية المنازعين الأشعرية في مسألة العلو والجسم أقرب إلى الصواب منهم، فإن من ظهر خطؤه على كل تقدير أولى بالخطأ ممن لم يظهر خطؤه في المسألة الواحدة ـ وهي المقصودة الكبرى على التقديرين جميعاً ـ وخطؤه في المسألة الأخرى، وهي مسألة الجسم إنما يظهر على إحدى التقديرين فقط، وهذا بين ظاهر.

فإن الأشعرية قد ثبت لزوم الخطأ لهم بالضرورة: إما لأوليهم، وإما لآخريهم، إذا كان النزاع معنوياً تضاداً كما تقدم.

وأما الكرامية فهم في مسألة كونه على العرش لم يظهر خطؤهم على التقديرين جميعاً، وفي مسألة الجسم إنما يكونون مخطئين على قول الأولين فقط، إذ الآخرون من الأشعرية يوافقونهم على أن العلو يستلزم التجسيم، وظهر بذلك أن كل ما تنازع فيه هؤلاء لم يظهر فيه نفي أن يكون الله على العرش، وذلك لأن هذا هو الحق الذي جاء به الرسول ﷺ، وهو القائل سبحانه وتعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ﴾ [الصف: ٩] الآية. ودين الحق الذي بعث به رسوله ظاهر على كل تقدير.

---

(١) ما بين المعكوفين زيادة يقتضيها السياق.

وأيضاً: فإن هذا معلوم بالفطرة والبديهة، وقد ظهر بذلك أن متقدمي الأشعرية وأئمتهم هم أولى بالحق والصواب من متأخريهم، وإن كان في قولهم ما يذكر أنه خطأ. فالخطأ الذي مع المستأخرين أعظم وأكثر؛ وهذا لأن الكلام الذي فيه بدعة كلما كان أقرب إلى الفطرة والشرعة كان/ أقرب إلى الهدى ودين الحق، وكلما بعدت البدعة عن ذلك تغلظت.

٣٤٤/ب

وهذا مما يبين أن فطر الناس وبدائههم ممن ليس به هوى ولا تقليد، سواء كان في الأمراء أو الملوك أو غيرهم، فإنهم يعرفون بفطرتهم وبديهة عقولهم أن ما ذكره من أنه لا داخل العالم ولا خارجه، إنما هو صفة المعدوم، وأن الموجودين لابد أن يكون أحدهما قائماً بالآخر محايثاً له ـ أي يكون حيث هو يكون ـ أو يكون مبايناً له منفصلاً عنه في جهة غير جهته.

نقل المؤلف عن عبدالعزيز الكناني في رده على الجهمية

وما زال أئمة السنة يذكرون هذا، مثل ما ذكره عبد العزيز الكناني[(١)] صاحب الشافعي صاحب «الحيدة»[(٢)] المشهور بالرد

(١) هو عبد العزيز بن يحيى بن عبد العزيز بن مسلم بن ميمون الكناني المكي، الفقيه، صاحب كتاب الحيدة، كان من أهل العلم والفضل، وله مصنفات عدة، وكان ممن تفقه على الشافعي واشتهر بصحبته، قدم بغداد في أيام المأمون، وجرى بينه وبين بشر المريسي مناظرة في القرآن، نصر الله به الحق، كانت وفاته سنة (٢٤٠هـ). انظر: (تاريخ بغداد) ١٠/ ٤٤٩، و(الفهرست) ص٢٦١، وانظر: (العبر) ١/ ٣٤١، و(طبقات الشافعية الكبرى) ١/ ٢٦٥.

(٢) كتاب الحيدة لعبد العزيز بن يحيى الكناني، وهو يحكي مناظرة بينه وبين بشر المريسي بين يدي المأمون، نصر الله به الحق وأظهره على خصمه بشر الذي يناصر مذهب الجهمية، وهذا الكتاب شك في نسبته الذهبي (في ميزان =

على الجهمية والقدرية وغيرهم، قال في رده على الجهمية[1]:
باب قول الجهمي في قول الله عز وجل: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] زعمت الجهمية أنما قول الله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ إنما المعنى استولى، كقول العرب: استوى فلان على مصر، استوى فلان على الشام. يريد استولى عليها.
ـ باب البيان لذلك ـ يقال له: هل يكون خلق من خلق الله أتت عليه مدة ليس الله بمستولٍ عليه؟ فإذا قال: لا. قيل له: فمن زعم ذلك فهو كافر. ويقال له: يلزمك أن تقول: إن العرش قد أتت عليه مدة ليس الله بمستول عليه، وذلك أن الله أخبر أنه خلق العرش قبل خلق السموات والأرض، ثم استوى عليه بعد خلق السموات والأرض، قال الله تعالى ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٖ وَكَانَ عَرۡشُهُۥ عَلَى ٱلۡمَآءِ﴾ [هود: ٧] فأخبر

= الاعتدال) ٢/ ٦٣٩، ولكن الكتاب مشهور مستفيض عند العلماء أنه لعبد العزيز بن يحيى الكناني، وقد نسبه أكثر المترجمين له كالبغدادي (في تاريخ بغداد) ١٠/ ٤٤٩، وابن النديم (في الفهرست) ص ٢٦١.
وذكر المؤلف رحمه الله ذلك في مواضع كثيرة من كتبه. انظر مثلاً (الدرء) ٢/ ٢٤٥، وانظر تعليقه على الكتاب وبيان معانيه (الدرء) ٢/ ٢٥١ـ٢٨٢، وانظر: ٦/ ١١٥ حيث قال: «عبد العزيز بن يحيى الكناني المشهور صاحب «الحيدة» وهو من القدماء الذين لقوا الشافعي، ومن هو أقدم من الشافعي، وهو من مشاهير متكلمي أهل السنة الذين اتفقت الأشعرية مع سائر الطوائف المثبتة على تعظيمه واتباعه».
كما ذكره ابن العماد الحنبلي (في شذرات الذهب) ٢/ ٩٥ وغيرهم.

(١) كتاب (الرد على الجهمية) لعبد العزيز الكناني: ذكره المؤلف في هذا الموضع كما ذكره (في درء التعارض) ٦/ ١١٥.

أن العرش كان على الماء قبل خلق السموات والأرض، ثم قال: ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۚ ٱلرَّحْمَٰنُ فَسْـَٔلْ بِهِۦ خَبِيرًا ﴿٥٩﴾ ﴾ [الفرقان: ٥٩].

وقوله: ﴿ ٱلَّذِينَ يَحْمِلُونَ ٱلْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُۥ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ ﴾ [غافر:٧] وقوله عز وجل: ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ ﴾ [فصلت: ١١] وقوله عز وجل: ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ ۚ ﴾ [البقرة: ٢٩] فأخبر أنه استوى على العرش، فيلزمك أن تقول: المدة التي كان العرش فيها قبل خلق السموات والأرض ليس الله بمستول عليه، إذا كان استوى على معناه عندك استولى، فإنما استولى بزعمه في ذلك الوقت، لا قبل.

قال: وقد روى عمران بن الحصين عن النبي ﷺ أنه قال: «اقبلوا البشرى يا بني تميم». قالوا: قد بشرتنا فأعطنا. قال: «اقبلوا البشرى يا أهل اليمن». قالوا: قد قبلنا، فأخبرنا عن أول هذا الأمر كيف كان. قال: « **كان الله قبل كل شيء، وكان عرشه على الماء، وكتب في اللوح ذكر كل شيء**»[1] وروي عن أبي

---

(١) أخرجه البخاري (في صحيحه) ٨/ ١٧٥ كتاب التوحيد، باب ﴿ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ ﴾ ٤/ ٧٢، كتاب بدء الخلق باب ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ ﴾، بألفاظ مختلفة، وأخرجه بلفظه أحمد (في مسنده) ٤/ ٤٣١، ٤/ ٤٢٦، ٤/ ٤٣٦، وأخرجه الترمذي (في سننه ٥/ ٧٣٢، كتاب المناقب، باب مناقب ثقيف وبني حنيفة (٧٤) حديث رقم ٣٩٥١، وقد شرح المؤلف رحمه الله هذا الحديث برسالة مستقلة (شرح حديث عمران بن حصين). =

رزين العقيلي[1] ـ وكان يعجب النبي ﷺ مسألته ـ أنه قال: **«يا رسول الله! أين كان الله قبل أن يخلق السموات والأرض؟ قال: كان في عماء فوقه هواء وتحته هواء، ثم خلق عرشه على الماء»**[2].

= انظر: (مجموعة الرسائل والمسائل) ٥/ ٣٤٧، و(الفتاوى) ١٨/ ٢١٠.

(١) أبو رزين اسمه لقيط بن عامر بن صبرة، بن عبدالله بن المنتفق، مشهور بكنيته، وينسب إلى جده، يقال: لقيط بن صبرة، وفد على النبي ﷺ من الطائف مع بني المنتفق، بايعه النبي ﷺ على قومه، وأعطاه ماء يقال له النظيم.
انظر: (طبقات ابن سعد) ١/ ٣٠٢، ٥/ ٥١٨، و(الاستيعاب بهامش الإصابة) ٣/ ٣٠٥، و(أسد الغابة) ٥/ ١٩٢.

(٢) أخرجه أحمد (في مسنده) ٤/ ١٢ بلفظه.
أخرجه أبو داود الطيالسي (في مسنده) ص١٤٧، قال: كان النبي ﷺ يكره أن يسأل فإذا سأله أبو رزين أعجبه، قال: قلت يا رسول الله! أين كان ربنا.. إلخ. بلفظه.
أخرجه الترمذي (في سننه) ٥/ ٢٨٨، كتاب التفسير (٤٨) باب (١٢) من سورة هود وفيه: **«قبل أن يخلق خلقه» بدل: «السموات والأرض»** ثم قال قال يزيد ابن هارون: العماء أي ليس معه شيء. قال الترمذي. وهذا حديث حسن.
وأخرجه أيضاً الإمام أحمد في مسنده ٤/ ١١.
وأخرجه ابن ماجه (في سننه) ١/ ٦٤ المقدمة، باب ما أنكرت الجهمية (١٣) رقم ١٨٢.
وأخرجه ابن أبي شيبة (في كتاب العرش) ص ٥٤، رقم ٧. وعند هؤلاء: **«قبل أن يخلق خلقه»** بدل **«أن يخلق السموات والأرض»**.
وأخرجه أيضاً: ابن أبي عاصم (في السنة) ١/ ٢٧١، باب (١٣٩) رقم ٦١٢ بلفظه.
وابن جرير الطبري (في التفسير) ١٢/ ٤ بلفظه.

=

= وأبو الشيخ (في كتاب العظمة) ١/ ٣٦٣، ٣٦٤، حديث رقم ٨٣ وفيه: «**قبل أن يخلق عرشه**».

والبهيقي (في الأسماء والصفات) ص ٥١٤ وفيه: «**ثم خلق العرش ثم استوى عليه تبارك وتعالى**».

هذا الحديث ضعفه أكثر العلماء لأن مداره على وكيع بن عدس ويقال حدس، قال عنه الذهبي: لا يعرف، تفرد عنه يعلى بن عطاء (الميزان) ٤/ ٣٣٥، وقال عنه الحافظ: مقبول من الرابعة (التقريب) ٢/ ٣٣١، يعني عند المتابعة وهو لم يتابع. انظر: (السنة) لابن أبي عاصم، تعليق الألباني ١/ ٢٠٠، حديث رقم ٤٥٩.

وأورده ابن قتيبة (في تأويل مختلف الحديث) ص ١٥٠، قال فيه: وقد جاء من غير هذا الوجه بألفاظ تستشنع أيضاً، والنقلة له أعراب، ووكيع بن حدس أيضاً لا يعرف.

والعماء: قال الأصمعي: العماء في كلام العرب ممدود: السحاب الأبيض، انظر: (كتاب العظمة) لأبي الشيخ ١/ ٣٦٦ رقم ٨٤، و(كتاب العرش) ص٥٤، و(الفائق في غريب الحديث) ٣/ ٢٦.

قال ابن الأثير (في النهاية في غريب الحديث والأثر) ٣/ ٣٠٤: العماء بالفتح والمد السحاب، وفي رواية كان في عماً بالقصر أي ليس معه شيء. وانظر: (مختلف الحديث) ص ١٥٠.

وقال أبو عبيدة (في غريب الحديث) ٢/ ٨ قوله: في عماء في كلام العرب السحاب الأبيض. قال الأصمعي وغيره: هو ممدود.

وقال: «وإنما تأولنا هذا الحديث على كلام العرب المعقول عنهم، ولا ندري كيف كان ذلك العماء، وما مبلغه، والله أعلم. وأما العمى في البصر، فإنه مقصور، وليس هو من معنى هذا الحديث في شيء».

والروايات التي اطلعت عليها بلفظ: «**ما فوقه هواء وما تحته هواء**» إلا أن ابن قتيبة (في مختلف الحديث) ص١٥٠ ذكر ذلك من دون [ما].

فقال: إن قوماً زادوا فيه [ما] استيحاشاً من أن يكون فوقه هواء وتحته هواء.

قال: فقال الجهمي: «أخبرني كيف استوى على العرش، أهو كما تقول العرب[1]: استوى فلان على السرير، فيكون السرير حوى فلاناً وحده إذا كان عليه، فيلزمك أن تقول: إن العرش قد حوى الله وحده إذا كان عليه/ ، لأنا لا نعقل الشيء على الشيء إلا هكذا ـ باب من البيان لذلك[2] ـ يقال له: أما قولك: كيف استوى فإن الله لا يجري عليه كيف، وقد أخبرنا أنه استوى على العرش، ولم يخبرنا كيف استوى، فوجب على المؤمنين أن يصدقوا ربهم باستوائه على العرش، وحرم عليهم أن يصفوا كيف استوى، لأنه لم يخبرهم كيف كذلك، ولم تره العيون في الدنيا فتصفه بما رأت، وحرم عليهم أن يقولوا عليه من حيث لا يعلمون، فآمنوا بخبره عن الاستواء، ثم ردوا علم كيف استوى إلى الله، ولكن يلزمك أنت أيها الجهمي[3] أن تقول: إن الله محدود، وقد حوته الأماكن، إذ زعمت في دعواك أنه في الأماكن لأنه لا يعقل شيء في مكان إلا والمكان قد

١/٣٤٥

= قال: والرواية هي الأولى، والوحشة لا تزول بزيادة [ما] لأن فوق وتحت باقيان، والله أعلم.

وكذلك ابن الأثير ذكره من دون [ما] (النهاية في غريب الحديث والأثر) ٣/ ٣٠٤، والمؤلف ذكره هنا شاهداً، وإنما العمدة في إثبات صفة العلو على النصوص الصحيحة.

(١) في (الدرء): كما يقال.

(٢) في (الدرء): لم يذكر باب البيان لذلك.

(٣) في (الدرء): يلزمك أيها الجهمي.

حواه، كما تقول العرب: فلان في البيت. والماء في الحب[1]، فالبيت قد حوى فلاناً، والحب قد حوى الماء. ويلزمك أشنع من ذلك، لأنك قلت أشنع من ذلك، لأنك قلت أفظع مما قالت به النصارى، وذلك أنهم قالوا: إن الله حل في[2] عيسى، وعيسى بدن إنسان واحد، فكفروا بذلك، وقيل لهم: ما أعظمتم الله تعالى إذ جعلتموه في بطن مريم، وأنتم تقولون: إنه في كل مكان، وفي بطون النساء كلهن[3]، وبدن عيسى، وأبدان الناس كلهم. ويلزمك أيضاً أن تقول: إنه[4] في أجواف الكلاب والخنازير، لأنها أماكن، وعندك أنه في كل مكان، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

قال: «فلما شنعت مقالته قال: أقول بأن الله في كل مكان، لا كالشيء في الشيء، ولا كالشيء على الشيء، ولا كالشيء مع

---

(١) في (الدرء): الجب.
والحب بضم الحاء المهملة: الجرة الضخمة التي للماء، والحب الخابية التي يجعل فيها الماء، وهو فارسي معرب أصله حنب، فعرب والجمع أحباب، وحببة.
انظر: (تهذيب اللغة) للأزهري ٤/ ٩، و(لسان العرب) لابن منظور ١/ ٢٩٥.
والجب بالجيم المعجمة البئر، وقيل: هي البئر لم تطو، وقيل: هي الجيدة الموضع، وقيل: هي البئر الكثيرة الماء البعيدة القعر.
انظر: (لسان العرب) ١/ ٢٥٠.
(٢) في (الدرء): إن الله عز وجل في عيسى.
(٣) في (ل) و (ط): كلهم. والتصويب من الدرء.
(٤) في (ط): أنه ساقطة.

الشيء[1]، خارجاً عن الشيء، ولا مبايناً للشيء. باب البيان لذلك يقال له: إن أصل قولك القياس والمعقول، فقد دللت بالقياس والمعقول على أنك لا تعبد شيئاً، لأنه لو كان شيئاً داخلاً فمن[2] القياس والمعقول أن يكون داخلاً في الشيء أو خارجاً عنه، فلما لم يكن في ذلك شيئاً استحال أن يكون كالشيء أو خارجاً عن الشيء. فوصفت لعمري ملتبساً لا وجود له، وهو دينك وأصل مقالتك التعطيل»[3].

تعقيب المؤلف على حجة ابن الهيصم

وأما الحجة التي ذكرها عن ابن الهيصم فلم يذكر ألفاظها، لكن ذكر أنه نظمها أحسن من نظمه، ونحن في جميع ما نورده نحكي ألفاظ المحتجين بعينها، فإن التصرف في ذلك قد يدخله خروج عن الصدق والعدل: إما عمداً وإما خطأ، فإن الإنسان إن لم يتعمد أن يلوي لسانه بالكذب أو يكتم بعض ما يقوله غيره[4]، لكن المذهب الذي يقصد الإنسان إفساده لا يكون في قلبه من المحبة له ما يدعوه إلى صوغ[5] أدلته على الوجه الأحسن حتى ينظمها نظماً ينتصر به، فكيف إذا كان مبغضاً

---

(١) في (الدرء): لا توجد: ولا كالشيء مع الشيء وإنما فيه: ولا كالشيء خارجاً عن الشيء.

(٢) في (ل) و (ط): ما خلا في القياس، والتصويب من (الدرء).

(٣) انتهى كلام عبد العزيز بن يحيى الكناني من كتاب (الرد على الزنادقة والجهمية).
وانظر: (درء التعارض) ٦/ ١١٥-١١٩.

(٤) جواب الشرط محذوف لدلالة الكلام عليه، تقديره: فلا يخرج عن الصدق.

(٥) في (ل): صور، والتصويب من (ط).

لذلك؟! والله أعلم بحقيقة ما قاله ابن الهيصم وما نقله هذا عنه، لكن نحن نتكلم على ما وجدناه، مع العلم بأن الكرامية فيهم نوع بدعة في مسألة الإيمان(١)، وغيرها كما في الأشعرية أيضاً بدعة(٢)، لكن المقصود في هذا المقام ذكر كلامهم وكلام النفاة.

ولا ريب أن أئمة الأشعرية وهم الذين كانوا أهل العراق كأبي الحسن الكبير(٣) وأبي الحسن الباهلي(٤)، وأبي عبد الله بن

---

(١) قال الأشعري في المقالات ١/ ٢٠٥: «الفرقة الثانية عشرة من المرجئة الكرامية أصحاب محمد بن كرام يزعمون أن الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان دون القلب، وأنكروا أن يكون معرفة القلب أو شيء غير التصديق باللسان إيماناً، وزعموا أن المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله ﷺ كانوا مؤمنين على الحقيقة، وزعموا أن الكفر بالله هو الجحود والإنكار له باللسان».

(٢) ومتأخرو الأشاعرة في الإيمان كذلك حيث يجعلون الإيمان التصديق في القلب فقط. وهو قول أبي الحسن الأشعري (في كتابه اللمع) ص١٢٣ وكذلك الباقلاني في كتابيه (الإنصاف) ص ٥٥، و(التمهيد) ص٣٤٦، و الجويني (في الإرشاد) ص٣٩٧.

وانظر من المتأخرين الآمدي في كتابه (غاية المرام في علم الكلام) ص٣٠٩، ٣١٠، والرازي في كتابيه (محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين) ص٢٣٧، وأصول الدين (ويسمى معالم أصول الدين) ص١٢٧، والإيجي (في المواقف في علم الكلام) ص٣٨٤ وغيرهم.

(٣) الأشعري، وقد سبق ص٦٤.

(٤) أبو الحسن الباهلي البصري، تلميذ أبي الحسن الأشعري، برع في العقليات، كان فطناً لسناً صالحاً، عابداً، قال الباقلاني: كنت أنا وأبو إسحاق الإسفراييني، وأبو بكر بن فورك في درس أبي الحسن الباهلي.

انظر: (سير أعلام النبلاء) ١٦/ ٣٠٤، و(تبيين كذب المفتري) لابن عساكر ص١٧٨.

مجاهد[1]، وصاحبه القاضي أبي بكر[2]، وأبي علي بن شاذان[3] ونحوهم: لم يكونوا في النفي كأشعرية خراسان[4] مثل أبي بكر ابن فورك[5] ونحوه، بل زاد أولئك في النفي/ أشياء على مذهب أبي الحسن ونقصوا من إثباته أشياء، ولهذا يوجد في كلام أبي الحسن الأشعري، وكلام أبي سعيد بن كلاب الذي ذكره أبو بكر ابن فورك فيما جمعه من كلامهما وبيان مذهبهما أشياء تخالف

٣٤٥/ب

---

(١) أبو عبدالله محمد بن أحمد بن محمد بن يعقوب بن مجاهد الطائي البصري صاحب أبي الحسن الأشعري، شافعي، قدم بغداد وصنف ودرس علم الكلام، اشتغل عليه القاضي أبو بكر بن الطيب، توفي سنة (٣٦٠هـ) انظر: (تاريخ بغداد) ١/ ٣٤٣، و(تبيين كذب المفتري) ١٧٧، و(سير أعلام النبلاء) ١٦/ ٣٠٥.

(٢) الباقلاني، سبق ترجمته.

(٣) الحسن بن أحمد بن إبراهيم بن شاذان أبو علي البغدادى، البزاز الأصولي مسند العراق، متكلم على مذهب أبي الحسن الأشعري، كتب عنه الباقلاني، وأبو القاسم الأزهري وغيرهم، توفي سنة (٤٢٥هـ).
انظر: (تبيين كذب المفتري) ٢٤٥، و(تاريخ بغداد) ٧/ ٢٧٩، و(سير أعلام النبلاء) ٧/ ٤١٥، و(تذكرة الحفاظ) ٣/ ١٠٧٥.

(٤) خراسان: بلاد واسعة أول حدودها مما يلي العراق وآخرها ما يلي الهند، وتشتمل على أمهات من البلاد منها: نيسابور، وهراة، ومرو، وغير ذلك: (معجم البلدان) ٢/ ٣٥٠.

(٥) سبق ترجمته ص٢٤٣: وقال ابن خلكان: «قام بالعراق مدة يدرس العلم ثم توجه إلى الري فسمعت به المبتدعة، فراسله أهل نيسابور والتمسوا منه التوجه إليهم، ففعل وورد نيسابور، فبنى له بها مدرسة وداراً».
(وفيات الأعيان) ٤/ ٢٧٢، وانظر: (سير أعلام النبلاء) ٧/ ٢١٥.

ما انتصر له ابن فورك في مواضع[(١)].

وهذه[(٢)] الحجة القياسية[(٣)] التي ذكرها عن ابن الهيصم هي

---

(١) سبق أن ذكر المؤلف ص ٢٨٤ قوله: «من أن المعروف عن ابن فورك هو ما عليه الأشعري وأئمة أصحابه من إثبات أن الله فوق العرش، كما ذكر ذلك في غير موضع من كتبه، وحكاه عن الأشعري وابن كلاب وارتضاه».
وذكر المؤلف هنا أنه (ابن فورك) خالف ما عليه الأشعري وأئمة أصحابه. وأقول: نعم إن هذه الموافقة والمخالفة موجودة، أما الموافقة وهي الإثبات للاستواء فكما نقل عنه فيما مضى، وانظر كذلك (الفتاوى ١٦/ ٩٠، ٩٣) حيث أثبت الاستواء والعلو. وأما المخالفة. فقد أوّل الاستواء في كتابه (مشكل الحديث)، ص ١٧٧، في رده على ابن خزيمة قال: «ليس على معنى التمكين والاستقرار، بل هو في معنى العلو بالقهر والتدبير، وارتفاع الدرجة. وكذلك في العلو أول حديث الجارية حيث أجاب بكلام طويل فيه أنه ليس المراد به السؤال عن المكان، بل عن منزلته وقدره» ص٥٨ (مشكل الحديث) وقال في قوله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦]: «وذلك بمعنى القهر والتدبير والمفارقة بالنعت والصفة دون التحيز في المكان والمحل والجهة»، ص٦٠.
وأجاب المؤلف رحمه الله عن هذا التناقض أنه اجتهاد مختلف قال: «فيشبه ـ والله أعلم ـ أن يكون اجتهاده مختلفاً في هذه المسائل كما اختلف اجتهاد غيره، فأبو المعالي كان يقول بالتأويل، ثم حرمه وحكى إجماع السلف على تحريمه، وابن عقيل أقواله مختلفة، وكذلك لأبي حامد، والرازي وغيرهم» (الفتاوى) ١٦/ ٩١ـ٩٢.
ثم ذكر أقوال ابن فورك المختلفة.

(٢) في (ل): وهي. والتصويب من (ط).

(٣) الحجة هي الاستدلال على صدق الدعوى أو كذبها وهي مرادفة للدليل، قال ابن سينا: «جرت العادة بأن يسمى الشيء الموصل إلى التصديق حجة فمنه قياس، ومنه استقراء..». والقياس في اللغة عبارة عن التقدير وهو رد الشيء إلى نظيره وعند المنطقيين هو قول مؤلف من قضايا إذا سلمت لزم عنها لذاتها =

مأخوذة من حجة أهل الإثبات في مسألة رؤية الله، وأنهم كانوا يحتجون على جواز رؤية الله: «بأن الله قادر على أن يرينا نفسه لأنه موجود، وما لم تمكن رؤيته لا يكون إلا معدوماً..»[1]، وهذه الحجة كانوا يتكلمون فيها كنحو كلام أهل الإثبات في مسألة العلو: تارة يحتجون فيها بالعلم الضروري، بأن الله تعالى قادر على ذلك، وتارة يثبتون ذلك بالقياس، فإن الرؤية مما يشترك فيها الجواهر والأعراض[2] فيكون عليها أمر مشترك بينهما، ولا مشترك إلا الوجود، والحدوث لا يكون علة، فثبت أن المصحح للرؤية هو الوجود.

وهذه الطريقة القياسية مشهورة عن أبي الحسن الأشعري[3]، وللناس عليها اعتراضات معروفة، كما ذكر ذلك الشهرستاني وغيره[4]. ولذلك عدل طائفة من أتباعه كالقاضي

= قول آخر كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث... وهكذا.
انظر: (كشاف اصطلاحات الفنون) ١/ ٣١١، و(التعريفات) للجرجاني ص١٨١، و(المعجم الفلسفي) لجميل صليبا ١/ ٤٤٥.
وهذه الحجة هي التى ذكر الأشعري في الاستدلال على رؤية الله بالأبصار.
انظر: (الإبانة) ص٤٢.

(١) هذه حجة الأشعري التي ذكرها (في الإبانة)، ص٤٢.

(٢) الجواهر: سبق تعريفه، ص٦٢، وهو باختصار الجسم الذي يقبل العرض، والأعراض: هي الأوصاف القائمة بالجواهر كالألوان، والطعوم، وغير ذلك.
انظر: (التعريفات) للجرجاني ص١٤٨، ١٤٩.

(٣) انظر: (الإبانة) ص٤٢.

(٤) انظر: (الملل والنحل) للشهرستاني ١/ ١٠٠، وانظر: (أصول الدين) للبغدادي ص٩٧، وانظر: (الإنصاف) للباقلاني ص١٨١.

أبي بكر إلى أن أثبتوا إمكان الرؤية بالسمع[1]، كما أن وقوعها معلوم بالسمع بلا نزاع، وأبو عبد الله الرازي قد ذكر طريقة الأشعري هذه في الرؤية في نهايته[2]، وذِكْرُ ما فيها من القوادح التي تظهر معها وَهّاهَا[3].

وإذا علم ذلك فينبغي أن يعلم الأمران: أحدهما أن الطريقة التي سلكها أهل الإثبات في مسألة العلو بدعوة الضرورة تارة، وبالقياس الذي احتج به ابن الهيصم وغيره تارة أصح من الطريقة التى يسلكونها في مسألة الرؤية، بدعوى الضرورة تارة وبالقياس أخرى، كما قد ذكرنا فيما قبل: أن العلم بأن الله تعالى فوق خلقه: أعرف في الفطرة، وأشهر في الشريعة، وأعظم استقراراً عند سلف الأمة وأئمتها من العلم بأنه يرى، وأن الجهمية كانوا يكتمون إنكار ذلك، ويتظاهرون بإنكار الرؤية ونحوها، ليتوسلوا بما يظهرونه من إنكار الرؤية والقول بخلق القرآن على ما يكتمونه من إنكار وجود الله فوق العرش، وكان أئمة السلف يعلمون ذلك منهم، فيعرفونهم في لحن القول، ويستدلون بما

---

(١) انظر: (الإنصاف) للباقلاني ص١٧٧، وكذلك (لمع الأدلة) له، ص١٠٣.

(٢) انظر: (نهاية العقول) الأصل الحادي عشر في الرؤية وفيه مسألتان: المسألة الأولى لوحة ١٥٥/ب، ١٥٦/أ، وقد ذكرها الرازي أيضاً (في المطالب العالية) ٢/ ٨٧.

(٣) بفتح الثلاثة وتشديد الهاء الأولى: بمعنى ضعفها. قال في (لسان العرب) ١٥/ ٤١٧ مادة (وهي): «وأوهاه أي أضعفه، وكل ما استرخى رباطه فقد وهى».

أظهروه على ما أسروه؛ لعلمهم بأصل كلامهم، وأنهم إنما أنكروا رؤيته، وأنكروا أنه يتكلم حقيقة، لأن رؤيته وكلامه مستلزم لوجوده فوق العالم. فإذا سلموا الكلام والرؤية وغيرهما لزمهم تسليم أنه فوق العرش [إذا أنكروا ذلك، ووافقهم عليه من وافقهم، توسلوا بذلك لإنكار علوه على العرش][1] وغير ذلك، إذ يقال لو كان على العرش لجازت رؤيته، ولكان متكلماً، وما لا يجوز أن يرى يمتنع أن يكون فوق العرش.

دلالة الكتاب والسنة والإجماع والفطرة والعقل على العلو

فلما كانت مسألة العلو هي في نفسها أعظم، وأدلتها أقوى وأكثر، والمقرون بها أكثر وأكثر، من السلف والأئمة والعامة كانت الطريقة التي يسلكها أهل الإثبات فيها أقوى من الطريقة التي يسلكونها[2] في مسألة الرؤية.

١/٣٤٦أ

وبيان ذلك أن اعتراف الفطر بأن الله فوق العالم أعظم/ من اعترافها بأنه يرى، ودلالة الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة على ذلك أعظم من دلالة هذه الأصول على رؤية الله تعالى، واعتراف القلوب بأن ما لا يكون داخل العالم ولا خارجه، لا يكون إلا معدوماً، أعظم من اعترافها بأن ما لا يمكن رؤيته لا يكون إلا معدوماً، وما في القلوب من البديهة والضرورة إلى الأول أعظم مما فيها من الضرورة والبديهة إلى الثاني، كذلك اعترافها بديهة وضرورة بأن كل موجودين لابد أن يكونا متباينين

(١) ما بين المركنين ساقط من (ط).
(٢) في (ل)، (ط): يسلكوها.

أو متحايثين أعظم من اعترافها بأن كل موجود فلابد وأن تمكن رؤيته.

وإذا كان الأمر كذلك، ظهر أن الطريقة القياسية التي سلكها ابن الهيصم [1] ونحوه في مسألة العلو أقوى من الطريقة التي سلكها الأشعري [2] ونحوه، وابن الهيصم أيضاً في عين مسألة الرؤية، وكلاهما سلك طريقة ينصر بها الإثبات الذي جاء به الكتاب والسنة، واتفق عليه سلف الأمة.

[وكل ما ذكره الرازي من القوادح في هذه الطريقة] [3] التي سلكها ابن الهيصم، فإنما هي قدح في الأصول العقلية، التي سلكها أئمة الأشعرية وغيرهم، فهدمه وهدم ابن فورك ونحوه بما ذكروه لأصول أصحابهم وأئمتهم أعظم من هدمهم للأصول التي تذكرها الكرامية وغيرهم في مسألة العرش وهذا بيِّنٌ يعرفه من شدى [4] شيئاً من النظر في هذه المواضع، ومن عرف ما اعتمده

---

(١) الطريقة القياسية التي سلكها ابن الهيصم: أن كل موجودين لابد أن يكونا متباينين أو متحايثين.
والطريقة القياسية التي سلكها الأشعري: أن كل موجود لابد أن يرى وما لم تمكن رؤيته لا يكون إلا معدوماً.

(٢) الطريقة التى سلكها الأشعري في مسألة الرؤية، وقد سلكها ابن الهيصم أيضاً فيكون ابن الهيصم سلك الطريقتين والأولى أقوى.

(٣) في (ل): ما بين المعكوفين مكرر.

(٤) بمعنى علم، شدا من العلم والغناء وغيرهما، والشادي الذي تعلم شيئاً من العلم والأدب..
انظر: (اللسان) ١٤/ ٤٢٥ مادة (شدا).

من الأصول في مسألة الرؤية، وعلم ما اعتمده هؤلاء في مسألة العرش[1].

الأمر الثاني: أنا نذكر أن الطريقة التى سلكها أهل الإثبات في الرؤية ليست من الضعف كما يظنه أتباع الأشعري مثل الشهرستاني[2] والرازي وغيرهما[3]، بل لم يفهموا قعرها[4] ولم يقدروا الأشعري قدره، بل جهلوا مقدار كلامه وحججه، وكان هو أعظم منهم قدراً، وأعلم بالمعقولات والمنقولات ومذاهب الناس من الأولين والآخرين، كما تشهد به كتبه التي بلغتنا دع ما لم يبلغنا. فمن رأى ما في كتبه من ذكر المقالات والحجج، ورأى ما في كلام هؤلاء رأى بوناً عظيماً.

وإذا ظهر أن طريقهم في الرؤية أقوى مما يظنه هؤلاء كان ذلك تنبيهاً على أن طريقة ابن الهيصم في العلو أولى أن تكون أقوى منها، وأن يكون القدح فيها دون القدح في تلك، ثم نبين إن شاء الله تعالى بالكلام المفصل أن عامة ما ذكره الرازي من

---

(١) انتهى الكلام وبقي في السطر بياض بمقدار كلمتين أشار الناسخ إليه بـ(بياض) والكلام تام. وربما أنها [عُلم أنها أقوى].

(٢) انظر: (الملل والنحل) للشهرستاني ١/ ١٠٠، و(نهاية العقول) للرازي لوحة ١٥٥، ١٥٦. وانظر: (المطالب العالية) للرازي ٢/ ٨٧.

(٣) قال الرازي: «.. قد ذكرنا في أحكام الموجودات هذه الحجة وأوردنا عليها اعتراضات قوية، لا يمكن دفعها البتة..».

(٤) في (ط): غورها.
وقد فسرها الناسخ في (ل) على الهامش أنها: غورها.

القدح فيها: قدح باطل، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

والله هو المسئول أن يوفقنا للكلم الطيب والعمل الصالح، وهو الذي يقوله، وإن كان فيه حكم بين هؤلاء الذين يخوضون أحياناً بكلام مذموم[1] عند السلف، لكن قد ذكرنا غير مرة أن من حكم الشريعة إعطاء كل [ذي][2] حق حقه، كما في السنن عن عائشة. قالت: «**أمرنا رسول الله ﷺ أن ننزل الناس منازلهم**»[3] وأن من كان منهم أقرب إلى الحق والسنة عرفت مرتبته، ووجب تقديمه في ذلك الأمر على ما كان أبعد عن الحق والسنة منه، قال تعالى عن/ نبيه ﷺ: ﴿وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ﴾ [الشورى: ١٥] ٣٤٦/ب وقال تعالى: ﴿۞ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ﴾ [النساء: ١٣٥] وقال في حق أهل الكتاب: ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ﴾ [المائدة: ٤٢] وقال: ﴿فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ﴾ [المائدة: ٤٨]. فكيف الحال بين طوائف أهل القبلة، بل الحكم بين من فيه فجور ومن فيه بدعة بالعدل، ووضعهم مراتبهم، وترجيح هذا من الوجه

---

(١) في (ل)، (ط): مذمون. والصواب ما ثبت.

(٢) زيادة من (ط).

(٣) الحديث رواه أبو داود (في سننه) ٢/ ٦١٢ عن ميمون بن أبي شبيب أن عائشة مر بها سائل فأعطته كسرة، ومر بها رجل عليه ثياب وهيئة فأقعدته فأكل، فقيل لها في ذلك فقالت: قال رسول الله ﷺ: «**أنزلوا الناس منازلهم**».
قال أبو داود: «ميمون لم يدرك عائشة».
وقد علقه مسلم في مقدمة صحيحه عن عائشة ١/ ٦ المقدمة.

الذي هو فيه أعظم موافقة للشريعة والحق: أمر واجب، ومن عدل عن ذلك ظاناً أنه ينبغي الإعراض عن الجميع بالكلية، فهو جاهل ظالم، وقد يكون أعظم بدعة وفجوراً من بعضهم.

نقل المؤلف عن الأشعري في الإبانة حجته وأدلته على إثبات الرؤية

قال أبو الحسن الأشعري (في الإبانة) بعد أن احتج بحجج كثيرة جيدة على إثبات الرؤية من الكتاب والسنة والإجماع، ومقصوده الأكبر (في الإبانة) ذكر الحجج السمعية دون القياسية، المبنية على الكلام في الجواهر والأعراض، فإنه يختصرها، فقال بعد ذلك: «ومما يدل على جواز رؤية الله بالأبصار، أنه ليس موجوداً إلا وجايز[1] أن يريناه، وإنما لا يجوز أن يرى المعدوم، فلما كان الله موجوداً مثبتاً كان غير مستحيل أن يرينا نفسه عز وجل، وإنما أراد من نفى الرؤية لله عز وجل بالأبصار التعطيل، فلما لم يمكنهم ذلك صراحاً أظهروا ما يؤول إلى التعطيل، وجحدوا الله تعالى، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً»[2].

قال[3]: ومما يدل على جواز رؤية الله تعالى بالأبصار أن الله تعالى يرى الأشياء، وإذا كان للأشياء رائياً، وليس يجوز أن يرى الأشياء من لا يرى نفسه[4] وإذا كان لنفسه رائياً فجائز أن يرينا

---

(١) في (ط): غير مستحيل أن يرينا.

(٢) في (الإبانة): «فلما لم يمكنهم أن يظهروا التعطيل صراحاً أظهروا ما يؤول بهم إلى التعطيل والجحود، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً».

(٣) أي الأشعري في (الإبانة): والكلام متصل.

(٤) في (الإبانة) فلا يرى الأشياء من لايرى نفسه.

نفسه، وذلك أنه من لا يعلم نفسه لا يعلم شيئاً، فلما كان الله تعالى عالماً بالأشياء كان عالماً بنفسه، فكذلك من لا يرى نفسه لا يرى الأشياء. فلما كان الله رائياً للأشياء كان رائياً لنفسه، وإذا كان رائياً لها فجائز أن يرينا نفسه، كما أنه لما كان[1] عالماً بنفسه جاز أن يعلمناها، وقد قال الله عز وجل ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ ۝٤٦﴾ [طه: ٤٦] فأخبر أنه سمع كلامهما ويراهما، ومن زعم أن الله لا يرى[2] بالأبصار، يلزمه أن لا يجوز أن يكون الله عز وجل عالماً ولا قادراً ولا رائياً، لأن العالم القادر الرائي جائز أن يرى[3].

تعقيب المؤلف على ما نقله عن الأشعري

قلت: وهذا المعنى الذي ذكره الأشعري من أن الموجود يقدر الله على أن يريناه، وأن المعدوم هو الذي لا يجوز رؤيته، فنفي الرؤية[4] يستلزم نفي الوجود. هو مأخوذ من كلام السلف والأئمة، كما ذكره حنبل[5] عن الإمام أحمد، ورواه الخلال عنه

---

(١) لما كان: زيادة من (الإبانة).

(٢) في (الإبانة): لا يجوز أن يرى.

(٣) انظر: (الإبانة عن أصول الديانة)، لأبي الحسن الأشعري ص٤٢، ٤٣.

(٤) في (ط): فنفي رؤيته.

(٥) حنبل بن إسحاق بن هلال بن أسد، ابن عم الإمام أحمد وتلميذه، وحدث عنه أبو بكر الخلال، قال الخطيب: كان ثقة ثبتاً له مسائل كثيرة عن الإمام أحمد تفرد بها، له كتاب المحنة وآخر في التاريخ، الفتن. كانت وفاته سنة (٢٧٣هـ).

انظر: (تاريخ بغداد) ٨/٢٨٦، و(طبقات الحنابلة) ١/١٤٣، و(سير أعلام النبلاء) ١٣/٥١.

في «كتاب السنة» قال: «القوم يرجعون إلى التعطيل في كونهم ينكرون الرؤية».

وذلك أن الله على كل شيء قدير، وهذا لفظ عام لا تخصيص فيه، فأما الممتنع لذاته فليس بشيء باتفاق العقلاء، وذلك، أنه متناقض لا يعقل وجوده، فلا يدخل في مسمى الشيء حتى يكون داخلاً في العموم، مثل أن يقول القائل هل يقدر أن يعدم نفسه، أو يخلق مثله، فإن القدرة تستلزم وجود القادر، وعدمه ينافي وجوده، فكأنه قيل: هل يكون موجوداً معدوماً. وهذا متناقض في نفسه لا حقيقة له، وليس بشيء أصلاً/ وكذلك وجود مثله يستلزم أن يكون الشيء موجوداً معدوماً، فإن مثل الشيء ما يسد مسده ويقوم مقامه، فيجب أن يكون الشيء موجوداً معدوماً، قبل وجوده مفتقراً مربوباً، فإذا قدر أنه مثل الخالق تعالى لزم أن يكون واجباً قديماً لم يزل موجوداً غنياً رباً، ويكون الخالق فقيراً ممكناً معدوماً مفتقراً مربوباً، فيكون الشيء الواحد قديماً محدثاً، فقيراً مستغنياً، واجباً ممكناً، موجوداً معدوماً، رباً مربوباً، وهذا متناقض لا حقيقة له، وليس بشيء أصلاً، فلا يدخل في العموم، وأمثال ذلك.

١/٣٤٧أ

أما خلق قوة في العباد يقدرون بها على رؤيته فإن ذلك يقتضي كمال قدرته، وما من موجود قائم بنفسه إلا والله قادر على أن يرينا إياه، بل قد يقال ذلك في كل موجود سواء قام بنفسه أو قام بغيره.

وهنا طريقة أخرى، وهي أن نقول: كل موجود فالله قادر على أن يجعلنا نحسه بأحد الحواس الخمس، وما لا يكون ممكنا إحساسه بإحدى الحواس الخمس فإنه معدوم. وهذه الطريقة مما بين الأئمة أن جهماً يقول إن الله معدوم، لما زعم أنه لا يحس بشيء من الحواس، لأن الموجود لابد أن يمكن إحساسه بإحدى الحواس، كما ذكر الإمام أحمد أصل قوم جهم[1].

نقل المؤلف عن الإمام أحمد في رده على الجهمية

قال[2]: «وكذلك الجهم وشيعته دعوا الناس إلى المتشابه من القرآن والحديث، وأضلوا بكلامهم بشراً كثيراً، فكان مما بلغنا من أمر الجهم عدو الله أنه كان صاحب خصومات[3] وكلام، وكان أكثر كلامه في الله، فلقي أناساً من المشركين يقال لهم السمنية[4] فعرفوا الجهم، فقالوا: نكلمك فإن ظهرت حجتنا

---

(١) في كتابه (الرد على الزنادقة والجهمية) ص٢٣، ٢٤.

(٢) أي الإمام أحمد، في كتابه (الرد على الزنادقة والجهمية).

(٣) (في الرد على الزنادقة والجهمية): أنه كان من أهل خراسان من أهل ترمذ وكان صاحب خصومات.

(٤) السمنية: بضم السين وفتح الميم، هم أصحاب سمن من أهل الهند، دهريون من عبدة الأوثان، يقولون بقدم الدهر وتناسخ الأرواح وأن الأرض تهوي سفلاً، وقالوا أيضاً بإبطال النظر والاستدلال وزعموا أنه لا معلوم إلا من جهة الحواس الخمس، وأنكروا المعاد والبعث بعد الموت، وقال فريق منهم بتناسخ الأرواح في الصور المختلفة، وأجازوا أن تنتقل روح الإنسان إلى كلب وروح الكلب إلى إنسان.

انظر: (مفاتيح العلوم) للخوارزمي ص٢٥، و(الفرق بين الفرق) ص٢٧٠، و(لسان العرب) ١٣/ ٢٢٠، مادة (سمن) و(القاموس المحيط) ٤/ ٢٣٦، مادة (سمن).

عليك دخلت في ديننا، وإن ظهرت حجتك علينا دخلنا في دينك، وكان مما كلموا به الجهم أن قالوا: ألست تزعم أن لك إلهاً؟ قال الجهم: نعم. فقالوا له: فهل رأيت إلهك؟ قال: لا. قالوا: فهل سمعت كلامه؟ قال: لا. قالوا: فشممت له رائحة؟ قال: لا. قالوا: فوجدت له حساً؟ قال: لا. قالوا له: فوجدت له مجساً[١]؟ قال: لا. قالوا: فما يدريك أنه إله؟ قال: فتحير الجهم فلم يدر من يعبد أربعين يوماً، ثم إنه استدرك حجة مثل زنادقة النصارى، وذلك أن زنادقة النصارى يزعمون أن الروح الذي في عيسى هي روح الله من ذات الله، فإذا أراد أن يحدث أمراً دخل في بعض خلقه فتكلم على لسان خلقه، فيأمر بما شاء وينهى عما شاء، وهو روح غائب عن[٢] الأبصار، فاستدرك الجهم حجة مثل هذه الحجة، فقال للسمني: ألست تزعم أن فيك روحاً؟ قال: نعم. قال: فهل رأيت روحك؟ قال: لا. قال: فهل سمعت كلامه. قال: لا. قال: فوجدت له حساً أو مجساً؟ قال: لا. قال: فكذلك الله، لا يرى له وجه، ولا يسمع له صوت، ولا يشم له رائحة، وهو غائب عن الأبصار، ولا يكون في مكان دون مكان، ووجد ثلاث آيات من المتشابه من القرآن قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] ﴿وَهُوَ

---

(١) الجس اللمس باليد، والمجسة ممسة ما تمس، والمجسة الموضع الذي تقع عليه يده إذا جسه. انظر: (اللسان) ٦/ ٣٨، مادة (جسس).

(٢) (في الرد على الزنادقة والجهمية): غائبة، وفي (ط): غائب الأبصار.

ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ٣] ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣] فبنى أصل/ إضلاله[١] على هؤلاء[٢] الآيات، وتأول القرآن على غير تأويله، وكذب بأحاديث رسول الله ﷺ وزعم أن من وصف الله بشيء مما وصف به نفسه في كتابه أو حدث به رسوله كان كافراً، وكان من المشبهة، فأضل بكلامه بشراً كثيراً، واتبعه على قوله رجال من أصحاب أبي حنيفة[٣] وأصحاب عمرو بن عبيد[٤] بالبصرة، ووضع دين الجهمية، فإذا سألهم الناس عن قول الله عز وجل ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] يقولون: ليس كمثله شيء من الأشياء، وهو تحت الأرضين السابعة[٥] كما هو على العرش، ولا يخلو منه مكان. ولا يكون في مكان دون مكان،

٣٤٧/ب

---

(١) (في الرد على الزنادقة والجهمية): كلامه.

(٢) (في الرد على الزنادقة والجهمية): هذه.

(٣) أبو حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي، فقيه العراق المشهور، صاحب المذهب، ولد سنة ثمانين في حياة صغار الصحابة، ورأى أنس بن مالك، وروى عن عطاء، تفقه على حماد بن أبي سليمان، توفي رحمه الله سنة (١٥٠هـ).
انظر: (سير أعلام النبلاء) ٦/ ٣٩٠، و(تاريخ بغداد) ١٣/ ٣٢٣، و(وفيات الأعيان ٥/ ٤١٥.

(٤) عمرو بن عبيد البصري، أبو عثمان، الزاهد القدري، كبير المعتزلة، وأول من تكلم في الاعتزال واصل بن عطاء الغزال فدخل معه عمرو بن عبيد فأزاله عن مذهب أهل السنة واعتزلا مجلس الحسن البصري وأصحابه، كانت وفاته سنة (١٤٤هـ).
انظر: (سير أعلام النبلاء) ٦/ ١٠٤، و(تاريخ بغداد) ١٢/ ١٦٦.

(٥) (في الرد على الزنادقة والجهمية): السبع.

ولا يكلم[1] ولا يتكلم، ولا ينظر إليه أحد في الدنيا ولا في الآخرة، ولا يوصف بصفة ولا بفعل، ولا له غاية ولا له منتهى، ولا يدرك بعقل». وذكر[2] تمام كلامه، وقد كتبناه قبل هذا. إلى أن قال: «فعند ذلك تبين للناس أنهم لا يثبتون[3] شيئاً، ولكن يدفعون عن أنفسهم الشنعة بما يقرون في العلانية» وذكر تمام الكلام.

والمقصود: أنه بين أن وصفه بأنه لا يعرف بشيء من الحواس، هو أصل كلامه الذي لزمه به التعطيل، وأنه لا يثبت شيئاً، لأن ما يكون[4] كذلك لا يكون شيئاً. وهذا أمر مستقر في فطر المؤمنين لا يشكون في أن الله تعالى قادر على أن يريهم نفسه، وإنما يشكون هل يكون ذلك أو لا يكون، كما سأل المؤمنون النبي ﷺ: «هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال: **نعم، هل تضارون في رؤية الشمس**»[5] وهذا ثابت في الأحاديث الصحيحة المستفيضة المتواترة، فإنما كانوا شاكين: هل يرون ربهم، لم يكونوا شاكين هل يقدر على أن يريهم نفسه، وكذلك في المعاد يعلمون أنهم عاجزون عن رؤيته كما أنهم عاجزون[6] عن أن

---

(١) (في الرد على الزنادقة والجهمية): لم يكلم.

(٢) انظر: (الرد على الزنادقة والجهمية) ص٢٣ـ٢٦.

(٣) (في الرد عل الزنادقة والجهمية): لا يؤمنون بشيء.

(٤) في (ل) و (ط): ما لا يكون. والصواب حذف: لا.

(٥) الحديث متفق عليه. وسيأتي تخريجه.

(٦) في (ل): عن رؤيته مكررة.

يقدروا بسمعهم وببصرهم على أكثر مما هم قادرون[1] عليه، كما يعجزون عن رؤية الأشياء البعيدة والأشياء اللطيفة مع علمهم أن الله قادر أن يريهم ذلك، وكذلك من قبلهم من الأمم، ولهذا سأل موسى ربه الرؤية، وسأل قومه أن يروا الله جهرة، كما سألوا سائر الآيات، فإنهم وإن كانوا مذمومين على مسألة الآيات فليسوا مذمومين على علمهم بأن الله قادر عليها، كما قد[2] يسأل الرجل ما لا يصلح، وهو من الاعتداء في الدعاء، مثل أن يسأل منازل الأنبياء ونحو ذلك، فإن الله قادر على ذلك، ولكن مسألة هذا عدوان.

ولهذا لا يوجد أن أحداً من الأمم السليمة الفطرة قال: إن رؤية الله ممتنعة عليه. يعني أنه لا يجوز أن يكون مرئياً بحال، وليس في مقدوره أن يري أحداً نفسه، بل هم إذا نفوا الرؤية كان لعظمته من جهة القدر أو الوصف، مثل قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] أي لا تحيط به، ومثل قوله ﷺ: «**نور أنَّىٰ أراه**»[3] وقال: «**رأيت**

---

(١) في (ل) و (ط): قادرين.

(٢) في (ط): قد ساقطة.

(٣) أخرجه مسلم (في صحيحه) ١/ ١٦١، كتاب الإيمان، باب في قوله عليه السلام: «نور أنىٰ أراه» وفي قوله: «**رأيت نوراً**» (٧٨) حديث رقم ١٧٨ عن أبي ذر قال: سألت رسول الله ﷺ: هل رأيت ربك؟ قال: «**نور أنىٰ أراه**».
وأخرجه الترمذي (في سننه) ٥/ ٣٩٦، كتاب تفسير القرآن، باب سورة النجم (٥٤) حديث رقم ٣٢٨٢.
وأخرجه ابن خزيمة (في كتاب التوحيد) ١/ ٥١٠، رقم (٣٠٥) باب الأخبار المأثورة في إثبات رؤية النبي ﷺ خالقه. كلهم عن أبي ذر بروايات متعددة.

نوراً»[1] وهذا في المخلوقات. فالخالق أعظم، فإن السماء ينفى عنها إدراك البصر لسعتها، والشمس لبرهانها/ وشعاعها الذي يعشى[2] البصر، فيكون ذلك لعجز البصر عن وصف المرئي وقدره.

٣٤٨/أ

أما أن يقال: إن موجوداً عظيماً يمتنع في نفسه أن يكون مرئياً، كما يمتنع ذلك في المعدوم، فهذا خلاف ما فطر الله عليه عباده، بل حيث كان الوجود أكمل كان أحق بأن يجوز أن يرى ويشهد، لكن بشرط قوى الرائي وكماله، ولهذا قال النبي ﷺ في الأحاديث الصحيحة: «**إنكم ترون ربكم، كما ترون الشمس والقمر، لا تضامون في رؤيته**» وفي رواية «**كما ترون الشمس صحواً ليس دونها سحاب**»[3] فقوله: «**لا تضامون**»

---

(١) أخرجه مسلم (في صحيحه) ١/ ١٦١ كتاب الإيمان، باب قوله عليه السلام: «**نور أنىٰ أراه**» وفي قوله: «**رأيت نوراً**» (٧٨) حديث رقم ١٧٨.
وابن خزيمة (في كتاب التوحيد) ١/ ٥١٢ رقم (٣٠٧).

(٢) يعشى البصر: أي يضعف البصر.
قال (في اللسان): «عشا. مقصور: سوء البصر بالليل والنهار، وهو سوى البصر من غير عمى» ١٥/ ٦٥ مادة (عشا).

(٣) هاتان الروايتان أخرجهما البخاري ومسلم وأصحاب السنن. البخاري (في صحيحه) ٨/ ١٧٩ كتاب التوحيد، باب (٣٤) قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ بروايات متعددة وألفاظ مختلفة.
ومسلم (في صحيحه) ١/ ١٦٧، كتاب الإيمان، باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة ربهم سبحانه وتعالى حديث رقم ١٨٣، من حديث طويل.
وأخرجه الترمذي (في سننه) ٤/ ٦٨٧ في كتاب صفة الجنة، باب ما جاء في =

و«**لا تضارون**»[1] نفي لأن يلحقهم ضيم أو ضير، كما يلحقهم في الدنيا في رؤية الشيء: إما لظهوره كالشمس، أو لخفائه كالهلال.

وأما المعـدوم: فالإحسـاس به برؤية أو غيرها يقتضي أن يكون موجوداً معدوماً، فإن كونه معدوماً يقتضي أنه ليس في الخارج، فرؤيته في الخارج يقتضي أنه في الخارج، فيقتضي الجمع بين النقيضين: الوجود والعدم، وهذا باطل ممتنع لا حقيقة له أصلاً، فلا يدخل في مسمى الشيء، حتى يقال: إن الله عليه قدير، فإنه سبحانه على كل شيء قدير، وهذا ليس بشيء أصلاً. نعم، صورة المعدوم الثابتة في العلم قد تنازع الناس في

= رؤية الله تبارك وتعالى رقم ٢٥٥١، ٢٥٥٤.
وأخرجه (أبو داود) في سننه ٤/ ٥٨٤، كتاب السنة، باب في (الرؤية) (١٩).
وقد جمع ابن النحاس [ت ٤١٦] أحاديث الرؤية وطرقها بإسناده في رسالة قال في أولها: «كتاب في رؤية الله تبارك وتعالى» وهو مطبوع بتحقيق وتخريج د. محفوظ الرحمن السلفي.

(١) لا تضامون: يروى بالتشديد والتخفيف: فالتشديد معناه: لا ينضم بعضكم إلى بعض وتزدحمون وقت النظر إليه، ويجوز ضم التاء وفتحها على تفاعلوا، وتتفاعلون، ومعنى التخفيف: لا ينالكم ضيم في رؤيته فيراه بعضكم دون بعض. والضيم الظلم.
وتضارون: يروى بالتشديد والتخفيف: فالتشديد بمعنى: لا تتخالفون ولا تتجادلون في صحة النظر إليه لوضوحه وظهوره. وأما التخفيف: فهو من الضير لغة في الضر. والمعنى كالأول.
انظر: (النهاية في غريب الحديث والأثر) ٣/ ٨٢، ١٠١ و(الفائق في غريب الحديث) ١/ ٣٣٥.

جواز رؤيتها[1]، وتنازعوا كذلك في جواز رؤية الله للمعدومات لثبوتها في علمه، والنزاع فيها مشهور[2].

ذكر المؤلف لحجة الأشعري القياسية في إثبات الرؤية وانتصاره لها

وأما الحجة القياسية المشهورة في هذا الباب التي احتج بها الأشعري وغيره[3] فإن هذا الرازي قد ذكرها في نهايته، وأورد عليها اعتراضات كثيرة تهدمها[4]، وكذلك من قبله كالشهرستاني[5] وغيره، ولم يقفوا على غورها ولا أعطوها حقها، وليس هذا موضع بسطها، لكن ننبه عليها، فإنا قد قدمنا فيما تقدم أن الأمثال المضروبة إذا كانت من باب الأولى جاز استعمالها في حق الله تعالى، كما ورد به القرآن والسنة،

---

(١) قد تنازع الناس في الوجود الذهني، واحتج مثبتوه وهم الحكماء بأمور. راجع (المواقف في علم الكلام) للإيجي، ص ٥٢.

(٢) ذكر البغدادي بعضاً من هذا النزاع في المسألة الخامسة في رؤية الإله ومرئياته: «أصول الدين» ص ٩٧.

(٣) سبق في ص٣١٧ وقد احتج بهذه الحجة البغدادي (في أصول الدين) ص ٩٨، ٩٩.

(٤) انظر: (نهاية العقول) للرازي، فقد ذكر هذه الحجة وأورد عليها اعتراضات وأطال فيها. لوحة ١٥٥/ب، و ١٥٦/أ. وقد ذكر هذه الاعتراضات في كتابه (محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين عن العلماء والحكماء والمتكلمين) ص١٨٩.

(٥) انظر: (نهاية الإقدام في علم الكلام) للشهرستاني ص٣٥٦ـ٣٧٠، قال فيه بعد اعتراضه على الحجة القياسية التي احتج بها الأشعري «.. واعلم أن هذه المسألة سمعية، وأما وجوب الرؤية فلا شك في كونها سمعية، وأما جواز الرؤية فالمسلك العقلي ما ذكرناه وقد وردت عليه تلك الإشكالات ولم تسكن النفس في جوابها..».

واستعملها السلف والأئمة، كما يقال: إذا كان العبد ينزه نفسه عن شريك أو أنثى فتنزيه ربه أولى، وإذا كان العبد عالماً قادراً فالله أولى.

وكذلك هذه، فإن حاصلها أنه، إذا جاز رؤية الموجود المحدث الممكن، فرؤية الموجود الواجب القديم أولى. وإذا كان المخلوق الناقص في وجوده يجوز أن يرى ويحس به فالرب الكامل في وجوده أحق بأن يرى، فإن كون الشيء بحيث يرى كمال في حقه لا نقص، لأن كونه لا يرى ولا يحس به لا يثبت في الشاهد إلا للمعدوم، فكل صفة لم نعلمها تثبت إلا لمعدوم [لا تكون صفة كمال بخلاف الصفات التي تثبت للموجود دون المعدوم][1] فإنها لا تكون صفة نقص إلا بالنسبة إلى وجود آخر هو أكمل منها، وكل صفة لا تثبت للمعدوم، ولا يختص بها الناقص، فإنها لا تكون إلا صفة كمال. وهذه الطريقة في المسألة يتبين بها أن جواز الرؤية من صفات الكمال، التي هو الباري أحق بها من المخلوقات.

ونظيرها في مسألة العلو: أن علو الشيء بنفسه على غيره صفة كمال، كما أن قدرته عليه صفة كمال. وإذا كان كذلك، فالله أحق بهذه الصفة من جميع ما يوصف بها غيره، فيجب أن يكون عالياً بنفسه،/ وكذلك تميزه[2] بذاته عن غيره هي صفة

٣٤٨/ب

(١) ما بين المركنين ساقط من (ط).

(٢) في (ل): وكذلك تميزه مكررة.

لا يوصف بها المعدوم، ولا تختص بالناقصات، فتكون صفة كمال، فيجب اتصاف الله بها، وذلك يوجب مباينته للعالم.

لكن قد علم أنا لم نكتب هنا ما يحتج به أهل الإثبات، ولكن تكلمنا على ما ذكره الرازي ولوازمه، فبينا أن هذه الحجة القياسية المذكورة في الرؤية مضمونها: أنا إنما نرى الأشياء لكونها موجودة، والله سبحانه وتعالى موجود، بل هو أكمل في الوجود، فيجب أن تكون رؤيته جائزة.

وتلخيصها أن يقال: لا ريب أنا نرى الموجودات من الجواهر والأعراض كالألوان والمقادير مثل الطول والقصر ونحوهما دون المعدومات، واختصاص الرؤية الموجود دون المعدوم يقتضي أن المقتضي لجواز الرؤية مختص الوجود، ومعنى هذا أنه لا يجوز أن يكون الموجود والمعدوم في الرؤية سواء، إذ لو كانا متماثلين في ذلك لم يجز اختلافهما في رؤية أحدهما دون الآخر. فليس المراد بقولنا: إن علة الرؤية أو المقتضي لها مختص بالوجود، إثبات علة أو سبب زائد على حقيقة الموجود مقتضٍ لصحة رؤيته، كما توهمه من قال في الأحكام: ما يعلل منها وما لا يعلل. فيجوز أن تكون الرؤية من الأحكام التي لا تعلل[1]. بل المراد أن كون أحد الجنسين تصح رؤيته دون الآخر، يقتضي اختلافهما في ذلك وعدم تماثلهما،

---

(١) أي مسبوق بعلة. وقد ذكر الأشعري (في المقالات) اختلاف الناس في العلل والمعلولات على عشرة أقوال. انظر: (المقالات) ٢/ ٦٩.

سواء كان سبب هذا الاختلاف نفس ذات الموجود أو صفة له أو غير ذلك، وهذا لا ينازع فيه من فهمه.

وإذا كان المقتضي لجواز الرؤية مختصاً[1] بالموجود: فإما أن يكون قدراً مشتركاً بين المرئيات من الجواهر والأعراض، أو أمراً مختصاً ببعضها، لكن الثاني باطل، فإن الحكم المشترك يجب أن يكون سببه مشتركاً، لأنه لو كان سببه مختصاً كان الحكم موجوداً مع وجوده، وموجوداً مع عدمه، فلا يكون الحكم متوقفاً عليه، بل يكون ذلك الوصف عديم التأثير فيه، لا أثر له في وجوده، إذ هو موجود مع عدمه، كوجوده مع وجوده، وهذا بين، وقد نبهنا عليه فيما تقدم[2] في تماثل العلل والمعلولات، وتكلمنا على النقض وعدم التأثير، وبينا الفرق بين العلة التامة التى لا تتبعض وغير التامة[3]. وعلى هذا فرؤية كل

---

(١) هكذا في (ل) ولعلها: أمراً مختصاً.

(٢) راجع ما سبق (في بيان التلبيس): (ط) ٢/ ١٠٤، ١٠٥.

(٣) العلة التامة: هي ما يجب وجود المعلول عندها. أو هي جملة ما يتوقف عليه وجود الشيء في ماهيته ووجوده أو في وجوده فقط، وهي العلة المستقلة. بمعنى أنه لا يكون وراءه شيء يتوقف عليه، بخلاف غير التامة، وهي ما يسمى بالعلة الناقصة وهي غير مستقلة، وهو أن الشيء يكون مركباً من عدة أمور، العلة الناقصة أحدها. وسيأتي قول المؤلف أن الناقصة جزء أو شرط من العلة التامة، انظر بحثها مطولاً في: (كشاف اصطلاحات الفنون) (١٣٥٨/٢)، وانظر: (التعريفات) للجرجاني ص ١٥٤، وانظر: (المعجم الفلسفي) لجميل صليبا ٢/ ٩٧.

ومسألة تماثل العلل والمعلولات، وتقدم العلة على المعلول في الزمان أو عدم تقدمها من المسائل المتفرعة عن مسألة الاستدلال بحدوث الأجسام، =

شيء خاص من نوع أو شخص يشارك رؤية غيره في مطلق الرؤية، ويفارقها في خصوص رؤية ذلك النوع أو الشخص[1]، كما أن المرئي يشارك غيره في كونه موجوداً مرئياً، ويفارقها بخصوص نوعه وشخصه، فيكون الحكم المطلق المشترك، وهومطلق الرؤية معلقاً بالقدر المشترك بين المرئيات، والحكم الخاص وهو الرؤية الخاصة معلقاً بالقدر المختص في كل نوع وشخص على حدته.

وبهذا التحقيق يندفع ما يقال هناك[2]: إن الرؤية قد تكون معلقة بخصوص المرئي: مثل أن تكون رؤية الجواهر والأعراض معلقة تخص الأعراض، فإنه إذا فهم أن الرؤية جنس تحتها أنواع كالمرئيات، وأن العام المطلق يضاف إلى العام المطلق، والخاص المقيد يضاف إلى الخاص/ المقيد: اندفع هذا وغيره، ويزول ما ينقض العلة، ويبين عدم تأثيرها.

١/٣٤٩ أ

وإذا كان كذلك، وأن المقتضي لها مشترك، فالمشترك بين

= وحدوث العالم على وجود الصانع، والخلاف دائر فيها بين الفلاسفة الدهرية والمتكلمين، وقد أطال فيها المؤلف رحمه الله واستغرقت الجزء الثالث (من الدرء) وأكثر الجزء الرابع، كما ذكرها في الثاني والتاسع من كتابه الكبير (درء التعارض).

وانظر على سبيل المثال في ٣/ ٦٢ أقوال الناس في مقارنة المعلول لعلته التامة. وذكر ثلاثة، ومال إلى القول الثالث واستدل له.

(١) في (ط) البعض.

(٢) راجع: (بيان التلبيس): (ط) ٢/ ١٠٤، ١٠٥، وانظر ما سبق.

المرئيات من الأعيان القائمة بأنفسها والصفات القائمة بغيرها: إما الوجود ولوازمه، وإما غير ذلك. والذي هو غير ذلك هو أخص من الوجود، وما كان غير ذلك فلابد أن يستلزم العدم، سواء قيل هو الحدوث أو غير ذلك، مثل بعض لوازم الحدث، لأن المشترك إذا لم يكن هو الوجود، ولا شيئاً من لوازمه التي يلزم من عدمها عدم الوجود، كان أخص من الوجود، بحيث يكون وجود خاص، لئلا يلزم من عدم هذا الوجود الخاص عدم الوجود بالكلية، إذ كل ما هو مساوٍ للوجود في العموم أو هو أعم منه: كالمعلوم والمذكور، يلزم من نفيه نفي الوجود، وهو من لوازم الوجود، والكلام هنا في القسم الثاني[1] الذي ليس الوجود ولا شيئاً من لوازمه، ولم نقل: ولا شيئاً من ملازمه[2]، وهذا الوجود الخاص الذي يقدر أنه سبب الرؤية، لا يجوز أن يكون هو الوجود الواجب، فإنا تكلمنا في رؤية المشهودات المخلوقة مع أن علة الرؤية إذا كان[3] هو الوجود الواجب كان ذلك أبلغ في جواز رؤية الله تعالى، فإنه سبحانه هو الوجود الواجب، لكن ليس الأمر كذلك.

---

(١) القسم الأول: هو الوجود ولوازمه.
والقسم الثاني: الذي ليس الوجود ولا شيئاً من لوازمه، وهو الحدوث ولوازمه.
ولوازم الوجود هي أسباب الوجود نفسه، وملازمه هي التي أوجدها أو سببها الوجود.

(٢) في (ط): من لوازمه.

(٣) في (ط): كانت.

وإذا كان الأمر كذلك فهذا المقتضي للرؤية على هذا التقدير، الذي هو أخص من الوجود: إما أن يكون ما يدخل فيه الوجود الواجب، أو لا يكون. فإن كان المقتضي لجواز الرؤية ما يتناول الوجود الواجب ثبت أن المقتضي لجواز الرؤية أمر مشترك بين الوجود الواجب وبين غيره من المرئيات ، وهذا هو المطلوب.

وإن كان المقتضي الأخص لا يدخل فيه الوجود الواجب، وجب أن يكون مختصاً بما عدا الوجود ، وهذا سواء كان هو الإمكان أو الحدوث أو ما هو أخص من الإمكان والحدوث، مثل التحيز أو المقابلة عند من يقول ذلك، هو المقتضي للرؤية، وهو منتفٍ في حق الله، أو المشروط بالثمانية التي يذكرها المعتزلة[1]، أو غير ذلك، وكل هذه الأمور إذا قيل بانتفائها عن

---

(١) اختلف المتكلمون في بيان شروط العلم والإدراكات، فمنهم من قال: كل ما صح وجود الحياة في شيء صح وجود العلم والرؤية والقدرة فيه.
واشترط أكثر المعتزلة في وجود الحياة أن تكون ذات بنية مخصوصة أقل أجزائها ثمانية أو ستة أو أكثر على خلاف بينهم في عدد أجزاء الجسم انظر: (الأصول الخمسة) للقاضي عبد الجبار ص ٢٥٧ وما بعدها. وانظر: (أصول الدين) للبغدادي ص ٢٩.
وقد ذكر الرازي (في كتاب الأربعين) ص٢١٢، في رده على المعتزلة في إنكارهم الرؤية «أن من شبههم العقلية قولهم إن الأشياء التي يجب حصول الأبصار عند حصولها ثمانية.
أولها سلامة الحس وثانيهاكون الشيء بحيث أن يكون جائز الرؤية، وثالثاً أن لا يكون غاية البعد، والرابع أن يكون في غاية القرب، والخامس أن يكون =

واجب الوجود واختصاصها بالمخلوق، فإنها مستلزمة للعدم، وأقل ما يكون لقبول العدم، فإن كل ما لا يدخل في الوجود الواجب، فهو قابل للعدم، بل هو معدوم تارة، وموجود أخرى. وإذا كان كذلك ظهر أن المقتضي للرؤية إذا لم يكن هو الوجود أو لوازمه كان مستلزماً للعدم، وإن شئت لقبول العدم، وبهذا التقسيم الدائر بين النفي والإثبات انقطع ما يورد[1] هنا من السؤالات.

وإذا كان كذلك لم يجز أن يكون المقتضي لرؤية المرئيات أمراً يشترط فيه العدم أو قبوله، لأن كونه معدوماً أو قابلاً للعدم، لا يكون مقتضياً لأمر وجودي ، فالرؤية أمر وجودي، والأمر الوجودي لا تكون علته أمراً عدمياً، والعلم بهذا بديهي لمن تصوره/ لكن قد يكون الأمر العدمي مستلزماً لوجود، مثل عدم الموانع المستلزمة لكمال العلة بوجود شروطها التي هي أجزاء العلة التامة، فيضاف الحكم إلى ذلك العدم، ويكون ذلك إضافة إلى علة ناقصة، والعلة الناقصة تكون جزءاً وشرطاً من العلة

٣٤٩/ب

= مقابلاً للرائي أو في حكم المقابل، والسادس أن لا يكون في غاية اللطافة، والسابع أن لا يكون بين الرائي والمرئي حجاب، والثامن أن لا يكون في غاية الصغر».

وانظر : (أصول الدين) للرازي ص ٧٦، وقد ذكرها في نهايته (نهاية العقول) مخطوط لوحة ١٣٨/ب.

(١) أي الرازي.

التامة[1]، والعدم وإن كان في الظاهر جزءاً من العلة التامة فلابد أن يستلزم أمراً وجودياً، وإلا فيمتنع أن يكون العدم علة للوجود أو جزءاً من علة الحقيقة بوجه من الوجوه. وإذا كان كذلك امتنع أن يكون المقتضي للرؤية التي هي أمر موجود أمراً يستلزم العدم أو قبول العدم، لأنه يكون العدم أو قبول العدم جزءاً من علة الأمر الموجود، وهذا باطل.

فإن قيل: هذا أو قبوله إنما كان علة للأمر الموجود، لأنه يستلزم أمراً وجودياً، كان ذلك الوجود هو جزء العلة في الحقيقة، فلا يكون علة الرؤية إلا الوجود أو لوازم[2]الوجود، لا يكون ما يستلزم العدم أو قبوله. وإذا لم تكن العلة ما يستلزم العدم أو قبوله بطل أن يكون علة الرؤية الحدوث أو شيئاً يختص بالمحدثات أو ببعضها أو الإمكان أو وصفاً يختص بالممكنات أو ببعضها، ووجب أن يكون قدراً مشتركاً بين القديم والمحدث بين الواجب والممكن، بل أن يكون القديم الواجب أحق به، فإنه إن كان هو الوجود فظاهر، وإن كان شيئاً من لوازم الوجود فذلك الوصف متى انتفى انتفى الوجود، فلا يكون ثابتاً إلا بثبوت الوجود، ومن المعلوم أن الوجود وجميع لوازم الوجود مشتركة بين الواجب والممكن والقديم والمحدث. وإذا كان كذلك ثبت أن المقتضي للرؤية أمر ثابت في حق الله تعالى القديم الواجب

---

(١) سبق توضيح ذلك في تعريف العلة التامة .

(٢) في (ل): لوازم مكررة

الوجود، فتكون رؤية الله جائزة، بل تكون أحق بجواز الرؤية، لأن وجوده أكمل من وجود غيره.

ومن فهم هذه الحجة على هذا الوجه ظهر له أنها برهانية[١]، وأمكنه دفع تلك السؤالات الكثيرة التي تورد، إذا ذكرت على هذا النظم. ولولا أن هذا ليس موضع ذلك، وإلا كنا نفعل ذلك مفصلاً لكن[٢]: فالجواب عما أورده على هذه الحجة في احتجاج ابن الهيصم بها في مسألة العلو، فظهر أصل الجواب في مسألة الرؤية، وقد ظهر أن حجة ابن الهيصم لم يقررها هو تقريراً جيداً.

فإذا أردت تلخيص هذه الحجة فقل: الرؤية مختصة بالموجود دون المعدوم، وهذا الاختصاص: إما [أن][٣]يكون للموجود، أو لما يساويه في العموم والخصوص، أو لما هو أعم منه، أو لما هو أخص منه. فإن [جازت][٤]لموجود أو لما

---

(١) البرهان: هو الحجة الفاصلة البينة، وبرهن بمعنى بين، وبرهن عليه أقام الحجة، فالبرهان هو الحجة والدليل، والبرهان غالباً ما يطلق على الاستنتاج العقلي، كما يطلق على التجريب.
ويقول الجرجاني: البرهان هو القياس المؤلف من اليقينيات، سواء كان ابتداء وهي الضروريات أو بواسطة، وهي النظريات. وانظر: (التعريفات) ص٤٤، و(المعجم الفلسفي) لجميل صليباً ٢٠٦/١.

(٢) أي لكن المقصود الجواب.

(٣) زيادة لتوضيح المعنى.

(٤) زيادة لتوضيح المعنى.

يساويه أو لما هو أعم منه، جازت[1] رؤية كل موجود لثبوت الوجود، أو ما يساويه، أو ما هو أعم منه لكل موجود، وإن كان لما هو أخص من الوجود، فإذا كان لما يندرج في الواجب جاز رؤيته أيضاً لوجود نقيضها، وهو الوصف الذي يوجد للواجب وغيره، وإن كان لا يندرج فيه الواجب فما سوى الواجب فهو محدث عند أهل الملل، قد كان معدوماً، وهو قابل للعدم بلا نزاع، فيكون المقتضي للرؤية لابد أن يشترط فيه العدم أو قبوله / ولا يجوز ذلك، لأن الأمور الوجودية لا يشترك في علتها العدم ولا قبول العدم، وطرد هذه الحجة يوجب ثبوت كل أمر وجودي.

٣٥٠/أ

ويقال على هذا: جميع النقائص التي يجب تنزيهه تعالى عنها، فإنما هو لاستلزامها العدم، وأما الوجود من حيث هو وجود فهو كمال فلا يجوز نفيه عنه، وهذه الطريق توافق قول من يقول: الكمال وهو الوجود وتوابعه و [هو الخير. والشر عدم الوجود وعدم كماله، وبها يمكن أن تثبت جميع الصفات[2]] كالسمع والبصر والكلام، فإنها وجود ليس فيها عدم، والنقائص التي هي ضد هذه فيها العدم، وهو عدم هذه الأمور.

وكلام السلف والأئمة موافق لهذه الطريقة، حيث كانوا ينزهونه عن النقائص، التي يشبه فيها المعدوم أو الموات العادم

---

(١) في (ط): جاز.

(٢) ما بين المركنين ساقط من (ط).

لصفات الكمال. وهذا موافق ما قدمناه قبل هذا من أن ما كان صفة للعدم لم يجز أن يوصف الله به[1]، وإنما يوصف من السلوب بما كان مستلزماً للوجود، إذ العدم المحض ليس فيه ثناء وحمد. وصفات الله فيها الثناء والحمد، وهذا يطابق أن الموجود من حيث هو فيه الثناء والحمد، والحمد لله رب العالمين.

ونكتة[2] هذه الحجة أن كل حكم ثبت لمحض الوجود، فالوجود الواجب أولى به من الممكن ، وكذلك من الأمثال المضروبة، وهي الأقيسة العقلية، ولله المثل الأعلى: أن كل كمال ثبت لموجود، فالواجب أولى به من الممكن، وكل كمال يوجد في المربوب، فالرب أولى به من العبد. وهذا مما سلكه الفلاسفة، لكن يعبرون بمعنى التولد[3]، فيقولون: كل كمال

---

(١) انظر ما سبق ص ٣٢٨ وما بعدها.

(٢) النكت في اللغة: أن تنكت بقضيب الأرض فتؤثر بطرفه فيها وهو قرع الأرض بعود أو أصبع، وتطلق على النقطة في الشيء تخالف لونه، وتطلق على العلامة.

والنكتة هنا: المسألة العلمية اللطيفة التي أخرجت بدقة نظر وإمعان فكر. من نكت رمحه بالأرض إذا أثر فيها، وسميت المسألة الدقيقة نكتة لتأثير الخواطر في استنباطها.

انظر: (لسان العرب)٢/ ١٠٠ مادة (نكت)، و(المعجم الوسيط) ٢/ ٩٥٠ مادة (نكت)، و(التعريفات) للجرجاني ص ٢٤٦.

(٣) التولد: قال الجرجاني: «التولد هو أن يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح بحركة اليد». (التعريفات) ص ٦٨، و(المعجم الفلسفي) لجميل صليبا ١/ ٣٦٧،٣٦٨.

=

ثبت للمعلول، فإنه من أثر العلة. والعلة أولى به من المعلول. وهذه أقيسة عقلية وأمثال مضروبة ـ ولله المثل الأعلى ـ تستعمل في عامة الأمور الإلهية، كما ورد الكتاب والسنة بنحو ذلك، كما قد بيناه في غير هذا الموضع[1].

وقولنا في هذه الحجة: كل حكم ثبت لمحض الوجود. يخرج الأحكام التي تتضمن العدم مثل الأكل والشرب: فإن ذلك يستلزم كون الآكل والشارب أجوف، بحيث يحصل الغذاء الذي هو أجسام في محل خال، لاسيما إذا كان قد خرج غيره بالتحلل، ويكون بدل المتحلل، فيكون متضمناً خروج شيء من الجسم وذلك نقص منه، وهو صفة عدمية، ووجود أجزاء فيه، وذلك يستلزم خالياً وهو نقص فيه، وهو صفة عدمية، وهذا

= وقال المؤلف (في درء التعارض): «التولد لا يكون إلا من أصلين، وليس في الموجودات ما يكون وحده مولداً لشيء بل قد خلق الله تعالى من كل شيء زوجين وهو سبحانه الفرد الذي لا زوج له.

وهو مخالف لقول الفلاسفة الذين يقولون: لا يصدر عن الواحد إلا واحداً. والله سبحانه منزه عن ذلك فإنه يخلق الأشياء بكلمته وأنها منقادة له إذا قال لها: كن كانت. وهذا منافٍ للتوليد بل خلق المسيح عليه السلام بكلمة كن. قال تعالى: ﴿ بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ [البقرة١١٧]». (درء التعارض) ٧/ ٣٦٩ـ٣٧٤.

واختلف المتكلمون في معنى التولد على أربعة أقوال. انظر: (المقالات) ٢/ ٨٤.

(١) انظر: (درء التعارض) ٦/ ١٢٤ وما بعدها.

ينافي الصمدية؛ فإن (الصمد)[1] هو الذي لا جوف له، فلا يأكل ولا يشرب ولا يلد ولا يخرج منه شيء ولا غيره من جنس الفضلات التي تخرج من الإنسان. فإن دخول جسم فيه أو خروج جسم منه يتضمن النقص المستلزم لأمر عدمي، وهذا ينافي الصمدية، وليس هو من الأحكام الثابتة لمحض الوجود بل من الأحكام المتضمنة وجوداً أو عدماً، فلا جرم لم يكن سبب ذلك وصفًا يتناول الواجب والممكن، بل وصف يختص بالممكن المحدث، وهو الحاجة والافتقار في الطعام، لإخلاف بدل ما يتحلل من البدن، وفي الإنزال لدفع الضرر الحاصل بسبب المني بمنزلة إخراج الدم عند الحاجة، فوجود جسم فيه يضاده ويضاره عجز وفقر من خصائص المخلوق، وحاجته إلى جسم خارج منه[2] يتم به وجوده، فقر وحاجة من خصائص المخلوق.

٣٥٠/ب ولهذا كان أهل الجنة يأكلون ويشربون وينكحون/ ولا يبولون، ولا يبصقون، ولا يتمخطون، ولا يتغوطون، ولا يمنون. وإنما يتحلل الطعام عنهم برشح كرشح المسك[3]،

---

(١) سبق ذكر أقوال أهل العلم في معنى (الصمد) ص٢٢٤.
(٢) في (ط): يستوفيه.
(٣) هذا معنى حديث أخرجه البخاري (في صحيحه) كتاب بدء الخلق، في باب صفة الجنة ٤/٨٦، وكتاب الأنبياء، باب قوله تعالى ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ﴾ ٤/١٠٢.
ومسلم (في صحيحه) كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب أول زمرة =

لأن تلك الفضلات مضادة للبدن مؤذية له، وليس في الجنة أذى. وأما الأكل والشرب، فإنما هو استكمال بعد نقص، وهذا من لوازم المخلوقات . وهذا مبسوط في غير هذا الموضع(١)، ولهذا قال سبحانه ﴿مَّا ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ وَأُمُّهُۥ صِدِّيقَةٌ ۖ كَانَا يَأْكُلَانِ ٱلطَّعَامَ ۗ﴾ [المائدة: ٧٥] فأكل الطعام ينافي الصمدية ويوجب الفقر والحاجة المنافي للربوبية من وجوه متعددة.

وهكذا سائر الأحكام التي تعرض لبعض الموجودات، والرب منزه عنها: مثل السنة، والنوم(٢). هما من الأحكام المتضمنة أمراً عدمياً، فليس هو من أحكام الوجود المحض، ولهذا كان أهل الجنة مع كونهم موجودين لا ينامون، فإن النوم أخو الموت، وهو يتضمن أمراً عدمياً، وكذلك العجز والجهل

= يدخلون الجنة (٦) رقم ٢٨٣٤، ٤/ ٢١٧٨، باب ٧ حديث رقم ٢٨٣٥، ٤/ ٢١٨٠.

ونصه قال ﷺ: «**إن أهل الجنة يأكلون فيها ويشربون ولا يتفلون ولا يبولون ولا يتغوطون ولا يتمخطون**. قالوا: فما بال الطعام؟ قال: «**جشاء ورشح كرشح المسك**» وهو بألفاظ وروايات متعددة في الصحيحين وغيرهما.

(١) انظر: (الفتاوى) ٤/ ٣١٣ وبعدها. سئل رحمه الله عن رجل قيل له إنه ورد على النبي ﷺ «**أن أهل الجنة يأكلون ويشربون ويتمتعون ولا يبولون ولا يتغوطون**» وجوابه عن ذلك.

(٢) قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ۚ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ۚ﴾ [سورة البقرة: ٢٥٥].

السنة: هي النعاس وهو ما دون النوم. كما رويت عن ابن عباس وغيره. انظر: تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن) ٣/ ٦-٧.

والصمم والعمى وسائر ما ينافي صفات الكمال، وإن وصف به بعض الموجودات فإنه متضمن أمراً [عدمياً][1] وهذا معنى النقص. فإن النقص يتضمن أمرًا عدمياً، وكل ما تضمن عدماً محضاً فإن الله لا يوصف به، فإنه يقتضي العدم المحض، إذ هو الوجود الواجب، وإنما يوصف بالصفات السلبية المتضمنة أمراً وجودياً.

وأما طرد هذه الحجة[2] في الإدراكات الأربعة هي: السمع، واللمس، والشم، والذوق. فإنه وإن كان طردها طائفة من الصفاتية كالأشعري وأئمة أصحابه، فلا يحتاج إلى ذلك عند التأمل، بل يفصل الأمر فيه. وإذا فصل تفصيلاً يقتضيه العقل الصريح، كان ذلك موافقاً لما جاءت به الآثار[3] وعليه أئمة الحديث،وذلك أن السمع لم يتعلق بالجواهر والأعراض كالرؤية، وإنما يتعلق بنوع من الأعراض وهو الأصوات مثلاً، فإذا لم يكن متعلقاً بشيء قائم بنفسه كيف يمكن طرده في كل موجود قائم بنفسه، حتى يقال: إنه يمكن سمعه[4].

أما اللمس فإنه يتعلق بالجواهر والأعراض وهو الذي أورده من جهة الإلزام، فلزم لزوماً واضحاً، لكن قاسوا عليه بقية

---

(١) زيادة من (ط).

(٢) الحجة التي ذكر الأشعري أن دليل الرؤية الوجود، وسبق ص٣١٨.

(٣) في (ط): الآيات.

(٤) إذا كان كل موجود يمكن أن يرى فلا يطرد أن كل موجود يسمع أو يشم أو يلمس.

الإدراكات، فلا جرم جاءت الأحاديث بثبوت المماسة[1]، كما دل على ذلك القرآن، وقاله أئمة السلف، وهو نظير الرؤية، وهو متعلق بمسألة العرش، وخلق آدم بيده، وغير ذلك من مسائل الصفات. وإن كان قد نفاه طوائف من أهل الكلام والحديث من أصحاب الإمام أحمد[2] وغيرهم[3]، وليس هذا موضع الكلام فيه، وإنما الغرض التنبيه على مجامع هذه الحجة.

وأما الذوق فهو مس خاص، وكذلك الشم مس خاص، فإن الهواء وهو جسم يدخل إلى المنخرين إلى الزائدة التي في الدماغ، بخلاف السمع والبصر، فإنه ليس فيهما[4] مماسة المرئي والمسموع، ولهذا كانت أصول الإحساس ثلاثة: السمع والبصر والمس. قال تعالى: ﴿وَمَا كُنتُمْ تَسْتَتِرُونَ أَن يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلَآ أَبْصَـٰرُكُمْ وَلَا جُلُودُكُمْ﴾. [فصلت: ٢٢].

ولما كان اللمس جنساً تحته أنواع مختلفة في الحيوان، وليس طريقاً عاماً إلى حصول العلم الكلي المجرد في القلب

---

(١) سبق تعريف المماسة ص ٢٨١.

(٢) انظر: قول أبي يعلى (في كتابه إبطال التأويلات): «وإنه استواء الذات على العرش لا على وجه الاتصال والمماسة» قال: «ولا يجوز حمله على المماسة، لأنها من صفات المحدث» المخطوط ص ٢٩٥.

(٣) كابن فورك (في مشكل الحديث) ص١٧٧.
وانظر كذلك البيهقي (في كتاب الأسماء والصفات) ص٥٠٢، ٥١٨، وانظر: (درء التعارض) ٦/ ١٢٠ وما بعدها.

(٤) في (ط): معهما.

ـ بل نفس الإحساس وما يتبعه من ملاءمة ومنافرة فيه خصوص في سببه، ومقصوده بخلاف السمع والبصر، فإنهما طريقان[1] إلى حصول العلم فيهما[2] العلم الكلي في القلب والبصر يحصل به العلم بنفس الحقائق الموجودة/ والسمع يحصل به العلم بما يقال من أسمائها وصفاتها ـ كان السمع والبصر في كتاب الله مخصوصين بالذكر دون غيرهما من الإحساس.

١/٣٥١

مناقشة المؤلف الوجوه التي أجاب بها الرازي

فيقال: أما قوله في «**الوجه الأول**»: مدارها على أن كل موجودين في الشاهد فلابد وأن يكون أحدهما محايثاً للآخر أو مبايناً عنه بالجهة. قوله: «وهذه المقدمة ممنوعة»[3]. فنقول: منع هذه من أعظم السفسطة، فإن الشاهد ما نشهده بحواسنا الظاهرة أو الظاهرة والباطنة. وليس فيما نشهده شيء إلا محايث لغيره، وهي الصفات التي هي الأعراض، أو مجانب له بالجهة، وهي الأعيان القائمة بأنفسها، وهي الجواهر. فمن منع أن يكون المشهود لا يخلو عن أحد هذين الوصفين، فقد منع أن تنقسم المشهودات إلى الجواهر والأعراض. ومعلوم أن هذا خلاف اتفاق الخلائق من الأولين والآخرين، وخلاف ما يعلم بالضرورة والحس، فإن الشيء المشهود: إما قائم بنفسه وهو مباين لغيره[4]، وإما قائم بغيره وهو محايث له.

---

(١) في (ط): طريقتان.

(٢) في (ط): فيهما ساقط.

(٣) انظر: (الأساس) ص ٨٢ وقد سبق ص٢٤٨.

(٤) في (ل) و(ط): له، ورجحت أن الصواب ما ثبت.

وأما الوجوه التي ذكرها فعنها[1] أجوبة:

أحدها: أن الاستدلال على ذلك غير مقبول، أنه قدح في أظهر الحسيات الضروريات.

الثاني: أن هذا المؤسس وسائر طوائف أهل الحق متفقون على بطلانها[2]، وهو من أعظم الناس إبطالاً لما ذكره الفلاسفة في وجود جواهر غير محايثة لغيرها[3]، ولما ذكره المعتزلة من وجود أعراض غير محايثة لغيرها، بل ما زال الناس يذكرون أن هذا من أعظم المحالات المتناقضة، التي أثبتتها المعتزلة، حيث أثبتوا إرادات وكراهات لا في محل[4] وأن قولهم هذا يوجب عليهم وجود بقية الأعراض، لا في محل، وينقض عامة أصولهم.

الوجه الثالث: أن يقال: ما ذكروه[5] من الحجة على أن الموجودين لابد وأن يكونا متباينين أو متحايثين. هو حجة على

---

(١) هي الوجوه التي أجاب بها الرازي على الشبهة العقلية: «أن كل موجودين في الشاهد فلا بد أن يكون أحدهما محايثاً للآخر أو مبايناً عنه بالجهة» قال: «وهذه المقدمة ممنوعة وبيانه من وجوه». انظر ما سبق ص ٢٤٨.

(٢) أي بطلان ما يقدح في المحسوسات.

(٣) انظر: (كتاب الأربعين في أصول الدين) ص٦ في رده على الفلاسفة في قولهم: الشيء الذي لا يكون متحيزاً ولا يكون قائماً بالمتحيز قال: «فاعلم أن جمهور الفلاسفة يثبتون هذا القسم».

(٤) انظر ما سبق ص٢٥١.

(٥) المنازعون للرازي : حيث إن هذه الحجة تبطل قوله وقول غيره من الفلاسفة والمعتزلة.

هؤلاء وغيرهم، فيكون التزام بطلان هذه الأقوال طرد الدليل، والمستدل إذا استدل بدليل يبطل مذهب منازعيه في الصورة التي تنازعا فيها وفي غيره مما لم يذكره، لم يكن للمنازع أن ينقض دليله بمجرد مذهبه في صورة النزاع، ولا يجب على المستدل أن يخص كل صورة[1] بدليل خاص، إذا كان العام يتناول الجميع.

وبهذا يظهر خطؤه في قوله: «ما لم تبطلوا هذا المذهب بالدليل لا يصح القول بأن كل موجودين في الشاهد: فإما أن يكون أحدهما محايثاً للآخر، أو مبايناً عنه» وكذلك قوله: «ما لم تبطلوا قول المعتزلة بثبوت إرادات وكراهات وفناء لا في محل»[2] فإن الدليل الذي ذكروه على أن كل موجودين لابد أن يكون أحدهما مبايناً للآخر أو يكون بحيث هو، سواء كان هو الضرورة أو الحجة القياسية حجة على هؤلاء وعلى غيرهم، فلا يكون مجرد دعوى هؤلاء أو دعوى غيرهم معارضة لما ذكر من الدليل، لكن إن أقاموا حجة على جوهر غير مباين لغيره أو ثبوت عرض غير محايث لغيره، كان ذلك الدليل معارضاً، لكن هذا لم يذكر، والجواب عنه إذا ذكر هو جواب المؤسس وسائر بني آدم.

وذلك يظهر **بالوجه الرابع**، وهو أن قوله: إن جمهور

---

(١) في (ل) صورة مكررة.

(٢) وهي قوله: إن جمهور الفلاسفة يثبتون إرادات وكراهات موجودة لا في محل. . . (الأساس) ص٨٣ وقد سبق ص ٢٥١.

الفلاسفة يثبتون هذه الأشياء، ويصفونها بما ذكر. ليس كذلك، بل هذا تثبته طائفة من الفلاسفة وهم «المشاؤون» أتباع أرسطو[1] / ومن وافقهم، وهؤلاء هم الذين سلك سبيلهم الفارابي[2] وابن سينا. وهذا المؤسس من كتب ابن سينا يأخذ مذاهب الفلاسفة،

٣٥١/ب

---

(١) المشاؤون: اسم لأرسطو وأتباعه إشارة إلى طريقة أرسطو في التعليم إذ يمشي وحوله التلاميذ. والمشاؤون هم الفلاسفة المتأخرون كما أن الفلاسفة المتقدمين يسمون (أساطين الحكمة) وهم ينتهون بأفلاطون، ومن بعده أرسطو وهو أول القائلين بقدم العالم حيث إن الأساطين لا يقولون بذلك.. (انظر: تعليق ص ١٠٦) وذكر القفطي في كتابه أن المشائين يطلق على أتباع أفلاطون أنه كان يعلم الناس الفلسفة وهو ماش.

وقال أبو نصر الفارابي: «وأما الفرقة المسماة من الأفعال التي كانت تظهر من أصحابها فالمشاؤون وهم أصحاب أرسطو وأفلاطون وذلك أن هذين كانا يعلمان الناس وهم يمشون كيما يرتاض البدن مع رياضة النفس» انظر: (ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة) ص ٥٩ للفارابي.

انظر: (الملل والنحل) ٢/ ٦٠، و(أخبار العلماء بأخبار الحكماء) للقفطي ص١٤، و(الموسوعة العربية الميسرة) ص١٧٠٤، وانظر: (درء التعارض) ١/ ١٢٧.

(٢) الفارابي واسمه محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان الفارابي أبو نصر، فيلسوف طبيب رياضي، أخذ عن مسيحي هو يوحنا بن جيلان، كان الفارابي زعيم أكبر فرقة فلسفية في عصره، وقد بذ جميع الفلاسفة في صناعة المنطق، كانت ولادته سنة (٢٦٠هـ) ووفاته (٣٣٩ هـ) ويعرف بالمعلم الثاني والأول هو أرسطو. وهو من الملاحدة المنتسبين للإسلام الذين يفضلون الفيلسوف على النبي.

انظر ترجمته: (أخبار العلماء بأخبار الحكماء) للقفطي ص ١٨٢ وما بعدها، و(تاريخ الفلسفة الإسلامية) لماجد فخري ص ١٥٧ـ ١٧٨، و(شذرات الذهب) ٢/ ٣٥، وانظر: (الدرء) ١/ ١٠، و(منهاج السنة) ٣/ ٢٨٧.

وكثيراً ما يقول: اتفق الفلاسفة. ولا يكون عنده إلا ما ذكره ابن سينا[١] وليس ما يذكره ابن سينا قول جميع الفلاسفة، بل الفلاسفة أعظم تفرقاً، وأكثر طوائف من أن يحصر قولهم كلام ابن سينا أو غيره. وقد حكى من صنف في المقالات من المسلمين مثل أبي الحسن الأشعري والنوبختي والباقلاني وغيرهم من مقالات الفلاسفة أضعاف أضعاف ما يذكره ابن سينا وهذا المؤسس.

وكذلك حكايته عن جمهور المعتزلة: إثبات إرادات وكراهات وفناء[٢] لا في محل. وهذا إنما هو قول بعض البصريين وهم أبو علي[٣] وأبو هاشم[٤] ونحوهما، وليس هؤلاء جمهور المعتزلة، بل لهم في الإرادة والكراهة وفي الفناء أقوال

---

(١) وذلك أن الرازي اهتم بكتب ابن سينا وينقل منها حتى أنه إذا قال: قال الشيخ، فيقصد ابن سينا، وقد شرح بعض كتبه منها كتاب عيون الحكمة لابن سينا وقد حققه أحمد حجازي السقا، ويعتبر كتاب الرازي (المباحث المشرقية) سلسلة في أبحاث الفلسفة المشرقية لابن سينا، ولذلك كان التأثير الأكبر في تفكير الرازي كان ولا ريب لابن سينا.
انظر: (تاريخ الفلسفة الإسلامية) لماجد فخري ص ٤٣٧، ٤٣٨.

(٢) قال الجبائي: «فناء الجسم يوجد لا في مكان». انظر: (المقالات) ٢/ ٥١.

(٣) أبو علي: هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمزة الجبائي البصري المعتزلي أبو علي، متكلم مفسر، ولد بجب بخوزستان وإليه تنسب الطائفة الجبائية وتوفي بالبصرة سنة (٣٠٣هـ). انظر: (البداية والنهاية) ١١/ ١٢٥، و(لسان الميزان) ٥/ ٢٧١، و(النجوم الزاهرة) ٣/ ٢٨٩.

(٤) أبو هاشم هو ابن أبي علي، معتزلي بصري من كبار أذكياء المعتزلة أخذ عن والده، توفي سنة (٣٢١).

كثيرة معروفة، هذا واحد منها[1].

أما **الوجه الثالث** الذي ذكره على وجود موجودات في الأعيان وهي الإضافات، وأنه يمتنع أن تكون محايثة للعالم أو مباينة عنه بالجهة[2] فهذا يعلم فساده بالضرورة والحس واتفاق العقلاء، فلا يستحق الجواب ، فإن بعض الناس قد تنازع في الأمور التي لم يشهدها كالعقول والإرادات. أما هذه الأعيان المشهودة فإنه لم يقل عاقل: أنه يوجد فيها أمور لا مباينة للغير ولا محايثة له، فإذا كان على هذا الوجه لم يستحق الجواب، لكنا نبين وجه جهله[3] لتتم[4] الفائدة، فنقول: «الأبوة»[5] هي كون الإنسان تولد منه نظيره، و«البنوة» كونه يولد من نظيره، أو ما يشبه هذا، فإن الولادة داخلة في مسمى الأبوة والبنوة، وكون الشيء ولده غيره أو ولد غيره وصف محسوس قائم بالوالد والولد، وفي الحقيقة هو صفة ثبوتية فيها إضافة. وأما العمومة والخؤولة ففيها ولادتان : ولادة الأب للشخص، وولادة جده لعمه. وبنوة العم فيها ولادة ثالثة، وهي ولادة العم لابنه. فتفرع النسب يكون متعدد الولادة، وقد يكون إحدى الولادات

---

(١) انظر اختلاف المعتزلة في ذلك (المقالات) ٢/ ٥٠ـ٥٤.

(٢) انظر: (الأساس) ص٨٣.

(٣) في (ل): جله. ورجحت أن الصواب ما ثبت.

(٤) في (ط): جهله لتتم ساقطة.

(٥) انظر: (الأساس) ص٨٣، ٨٤ حيث إن الرازي أراد إثبات وصف موجود لا يقال إنه مباين للعالم ولا محايث . فذكر الأبوة والبنوة.

موجوداً، لكن يتوقف الوصف على الأخرى، كما يتوقف الأمر في العمومة والخؤولة على نحو ذلك.

ومن هنا يظن الظان أنها إضافة محضة، والتحقيق أن أحد الوصفين وجد قبل الآخر. ومن المعلوم أن كونه ولد وانفصل عن أبيه أو أمه، ليس هو سبباً يتبعض حتى يقال: ثلث ولادة، وربع ولادة. أعني[1] إذا خرج جميعه، وإذا لم تكن منقسمة لم تكن الأبوة والبنوة منقسمة حتى يقال: ثلث الأبوة أو ثلث البنوة، كما لا يقال: نصف الحيوانية والإنسانية والناطقية، ونحو ذلك.

فظهر أن «الأبوة» التي هي وجودية محايثة لذات الأب كغيرها، وكيف لا يكون ذلك، والأبوة من أعظم الصفات القائمة بالأب المغيرة له تغيراً مشهوداً بالحس، لما يوجد فيه من محبة الولد، والحنو عليه، والعطف عليه، وأمثال ذلك مما لا يوجبه سائر الصفات، فهي بأن تكون قائمة به أولى من غيرها.

مناقشة المؤلف لأسئلة الرازي

وأما السؤال الثاني: وهو قوله: «كون الشيء بحيث يصدق عليه. قولنا[2]: إما أن يكون، وإما أن لا يكون. إشارة إلى كونه قابلاً للانقسام إليها، وقبول القسمة حكم عدمي/ فلا يكون معللاً»[3]. فعنه أجوبة:

١/٣٥٢

---

(١) في (ط): أعني ساقطة.

(٢) في (ل): قولنا ساقطة، والتصويب من (الأساس) و (ط).

(٣) انظر: (الأساس) ص٨٤، وفيه: «لكن قبول القسمة حكم عدمي والعدم لا يعلل».

مناقشة المؤلف للحجة العقلية التي نقلها الرازي عن أهل الإثبات

أحدها: أن المراد بذلك أن الموجود يلزمه أحد الوصفين. أي أن كل موجودين فإنه يلزم أحدهما أن يكون محايثاً للآخر، أو مبايناً عنه، فلزوم أحد الوصفين للوجود، وقيامه به، وكونه لا يفارقه، هو المعني بقولهم: إما أن يكون محايثاً أو يكون مبايناً. وهذه القضية[1] التي يسمونها مانعة الخلو، مع كونها مانعة الجمع[2].

أي أن الموجود لا يخلو عن أحد هذين، والخلو عن الصفات أمر عدمي، فنقيضه يكون وجودياً، فثبوت أحد هذين الوصفين للموجود أمر وجودي، ليس المراد بهذا التقسيم أن الموجودين ينقسمان إلى ما يكون محايثاً وما يكون مبايناً فإن العرضين القائمين بمحل كل منهما [محايثٌ][3] للآخر، ليس مجانباً له، والجوهران كل منهما مجانب[4] للآخر، ليس محايثاً له[5]. فهذا ليس من باب تقسيم الكلي إلي جزئياته، وإنما هو

---

(١) سبق تعريف القضية، وهي كل قول يصح أن يقال لقائله إنه صادق أو كاذب.

(٢) والقضية مانعة الخلو مع كونها مانعة الجمع: هي قضية النقيض، فالنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان، فالمحايثة والمباينة لا يجتمعان ولا يرتفعان. فالموجود إما محايث أو مباين.

(٣) زيادة.

(٤) في (ل)،(ط) محايث وعلقها الناسخ مع ما قبلها وما بعدها مجانب للآخر وبها يستقيم المعني.

(٥) في (ل) علق الناسخ في الهامش «والجوهران كل منهما مجانب للآخر ليس محايثاً له ومعنى العبارة أن الأعراض تتحايث والجواهر تتباين . انظر ما يأتي في الوجه الرابع » قال الجويني في الشامل ص (٦٣) « . . وما صار إليه أهل =

من باب التقسيم المانع من الجمع بين القسمين والخلو منهما.

وبهذا يظهر غلطه في **السؤال الثالث** أيضاً. وإذا كان هذا التقسيم ليس هو القسمة إلى أمرين كتقسيم الكلي والكل[1]، وإنما هو بيان لزوم لأحد القسمين، ونفي خلو المحلين عنهما جميعاً، بطل قوله: هذا إشارة إلى كونه قابلاً للانقسام إليهما. بل هذا إشارة إلى لزوم أحدهما.

الوجه الثاني: قوله: «قبول القسمة حكم عدمي». يقال: لا نسلم، ولا نسلم [2] أن أصل القبول حكم عدمي، بل كون الوجود قابلاً لشيء نقيضه عدم، كونه ليس بقابل له، والقبول رافع لهذا العدم، ورافع العدم وجود. وهذه الحجة هي التي احتج بها على أن الأبوة وجودية، فإن صحت صح أن القبول وجودي، وإن بطل ذلك في القبول بطل في الأبوة أيضاً.

الوجه الثالث: قوله: «لو كان أمراً ثابتاً لكان صفة من صفات الشيء المحكوم عليه بكونه قابلاً، والذات[3] قابلة

= الحق أن الجواهر لا تتداخل ولا يجوز وجود جوهر بحيث ذات جوهر آخر».

(١) ذكر الجرجاني التفريق بين الكلي والكل.
الكل في اللغة اسم مجموع المعنى ولفظه واحد. وفي الاصطلاح اسم الجملة مركبة من أجزاء ، وقال والكل اسم للحق تعالى.
والكلي الحقيقي ما لا يمنع نفس تصوره وقوع الشركة فيه كالإنسان.
انظر: (التعريفات) للجرجاني ص ١٨٦.

(٢) في (ط) ولا نسلم ساقط.

(٣) في (الأساس): فتكون الذات قابلة

للصفة القائمة بها، فيكون قبول ذلك القبول زائداً عليه، ويلزم التسلسل». يقال[1]: قبول الانقسام ونحوه من الصفات كون ذلك ممكناً في نفس الذات، وإمكان الشيء لا يحتاج إلى إمكان آخر، وهذه الصفة لازمة للذات، ليست الذات قابلتها بمعنى أنه يمكن وجودها ويمكن عدمها، بل كونها قابلة أمر لازم لها واجب لها. وهذا القبول[2] يراد به عدم الامتناع بمعنى الإمكان العام الذي يدخل فيه الواجب. والأولى بمعنى الإمكان الخاص، فإذا كان أحد القبولين هو الإمكان الخاص، والآخر هو العام، وهو بمعنى الوجوب كان ذلك بمعنى الوجوب، ووجوب الصفة للموصوف ليس فيه تسلسل، وإنما جاء الغلط من لفظ الاشتراك والقبول.

الوجه الرابع: [هب][3] أن القبول أمر عدمي، فقوله: يمتنع تعليله، قيل: المراد بالتعليل هنا التلازم[4]، ليس المراد به أن يكون أحد الأمرين غنياً عن الآخر موجباً له، وبهذا الاعتبار يصح أن يكون كل من الأمرين لازماً ملزوماً.

---

(١) في (الأساس) ص ٨٤.

(٢) في (ل): القول، والتصويب من (ط).

(٣) في (ل) و (ط): هنا.

(٤) تعريف التلازم: الملازمة. امتناع انفكاك الشيء عن الآخر، وهو كون الحكم مقتضياً للآخر على معنى أن الحكم بحيث لو وقع يقتضي وقوع حكم آخر اقتضاء ضرورياً، انظر: (التعريفات) ص٢٢٩، و(المعجم الفلسفي) لجميل صليبا ٢/ ٤١٧، وقد سبق ص٢٨.

فقد تبين بهذه الوجوه الثلاثة أن التقسيم لزوم لا قبول، ولو كان قبولاً لم يكن عدمياً، ولو كان عدمياً فمعناه أن الموجود لابد له من[1] أن يكون مع غيره من الموجودات: إما محايثاً له، وإما مبايناً له، وهذا لازم لكون الموجود إما قائم بنفسه، وإما قائم بغيره، وكل قائم بنفسه فهو مباين/ للقائم بنفسه، وكل قائم بغيره فهو محايث لذلك الغير، ولما شاركه في القيام بذلك الغير.

٣٥٢/ب

وأما السؤال الثالث: فقوله: «ما الذي تريدون بقولكم: الموجود في الشاهد منقسم إلى المحايث، والمباين؟»[2] فعنه جوابان[3]:

أحدهما: أن يقال له: لم يقولوا[4] هكذا، وإنما قالوا: الموجودان لابد وأن يكون كل منهما مبايناً للآخر، أو محايثاً له. والموجود بنفسه مع الموجود الآخر إما مبايناً له، أو محايثاً له، لم يقولوا: إن الموجودات تنقسم إلى قسمين: أحدهما: مباين، والآخر: محايث. وفرق بين كون الموجود بالنسبة إلى غيره يلزمه أحد الأمرين، وبين كون الموجود ينقسم إلى الأمرين. وإذا كان كذلك فلزم أحد الأمرين حكم واحد، ليس هو حكمين

---

(١) في (ط): من. ساقطة.

(٢) (الأساس) ص٨٥.

(٣) وقد سبق الإجابة عنه في السؤال الثاني بقوله: وبهذا يظهر غلطه في السؤال الثالث أيضاً في الوجه الأول السابق.

(٤) خصوم الرازي وهم أهل الإثبات.

مختلفين، والفرق ظاهر بين أن يكون الموجود ينقسم إلى قائم بنفسه مباين لغيره، وهو الجوهر، وإلى قائم بغيره محايث له وهو العرض، وبين أن يقال: كل موجود مع غيره، فلابد أن يكون مبايناً له أو محايثاً له، أو يقال: الموجود من حيث هو موجود يلزمه أن يكون قائماً بنفسه أو بغيره، فإن هذا حكم واحد لموجود، وذاك حكمان مختلفان. فهذا الواحد هو ما به الاشتراك، وهو مورد التقسيم، وذانك الاثنان هما ما به الامتياز[1]، وهو ما به يمتاز أحد القسمين عن الآخر بالحكم الواحد المشترك، وهو لزوم أحدهما، والانقسام إليهما يلزم الوجود المشترك، والحكم المختص يلزم القسم الخاص، فخصوص كونه قائماً بنفسه حكم النوع الخاص وهو الجوهر، وخصوص كونه قائماً بغيره حكم النوع الآخر الخاص وهو العرض، ولا ريب أن خصوص كونه جوهراً وعرضاً يصلحان لما يختص بالجوهر والعرض، وأما لزوم أحد الحكمين لكل موجودين أو كل موجود وكون الموجود والموجودين لا يخلو عن أحد هذين الوصفين، فهذا الحكم المشترك بينهما لا يصلح تعليله بخصوص الجوهر وخصوص العرض، وهذا ليس هو أن الموجود في الشاهد منقسم إلى هذين القسمين، فليس هو قسمة الكل إلى أجزائه. فظهر أن الذي قالوه[2] ليس بغلط، ولكن هو

---

(١) سبق تعريف الامتياز، وهو الافتراق والابتعاد.

(٢) أي خصوم الرازي: ابن الهيصم وغيره.

غلط أو غالَط[1].

وهذا مثل أن يقال: الموجود لابد أن يكون: إما قديماً أو محدثاً. وإما أن يكون خالقاً وإما أن يكون[2] مخلوقاً. فإن هذا يختص بالموجود، فالمعدوم لا يكون قديماً ولا محدثاً، ولا خالقاً ولا مخلوقاً. فلزوم أحد القسمين حكم مشترك بينهما، والموجود من حيث هو مشترك بينهما.

الجواب الثاني: أن يقال: هب أنهم قالوا: الموجود في الشاهد ينقسم إلى المحايث والمباين. فإن انقسام الشيء إلى قسمين حكم واحد، ولكن ما يخص[3] أحد القسمين حكم يخالف الآخر. فهب أن وجوب المباينة معلل بكونه جوهراً، ووجوب المحايثة معلل بكونه عرضاً، لكن القدر المشترك وهو لزوم الانقسام وقبوله، ووجوب الانقسام إلى جوهر وإلى عرض حكم مشترك بينهما، وهذا الحكم المشترك يجب تعليله بالقدر دون الحكم[4] المختص، لأن وجوب الانقسام ولزومه وقبوله وكونه بحيث ينقسم إلى قسمين هو مورد التقسيم، ومورد التقسيم مشترك/ بين الأقسام، فيجب تعليله بالمشترك. فالمقسوم هو الموجود من حيث هو، لا وجود الجوهر خاصة، ولا وجود

١/٣٥٣أ

---

(١) في (ط): لغلط. والمقصود الرازي وذلك في الرد عليه لقوله: فثبت بما ذكرنا أن الذي قالوه مغالطة. انظر ما سبق ص٢٥٥.

(٢) في (ط): وإما أن يكون ساقطة.

(٣) في (ط): ما يختص.

(٤) الحكم: ساقط من (ط).

العرض خاصة، والموجود وإن لم يكن في الخارج إلا متميزاً فهذه قسمة الكلي إلى جزئياته، وكل كلي ينقسم إلى جزئياته، فهذا حاله بخلاف الكلي الموجود في الخارج: كالإنسان مثلاً إذا قسم إلى أجزائه من الرأس واليد ونحو ذلك.

وأما قوله في **السؤال الرابع**: «لِمَ قلتم: إنه لابد من تعليله إما بالوجود، وإما بالحدوث؟ وما الدليل على[1] الحصر؟». فإنه يمكن أن يقال: هنا ثلاثة أشياء:

أحدها: أن يقال: البحث التام والسبر التام[2] والاستقراء[3]

---

(١) في (الأساس): على هذا الحصر، وقد سبق في ص٢٥٦.

(٢) السبر: بفتح السين المهملة وسكون الباء: التجربة، وسبر الشيء سبراً حزره وخبره، والسبر استخراج كنه الأمر، والسبر مصدر سبر الجرح يسبره ويسبر سبراً نظر مقداره ليعرف غوره.
وكل أمر رزته فقد سبرته وأسبرته.
انظر: (لسان العرب) ٤/ ٣٤٠، و(الصحاح) ٢/ ٦٧٥، مادة (سبر).
وهو عند علماء الأصول: تتبع أوصاف الشيء وحصرها.
انظر: (البرهان في أصول الفقه) للجويني ٢/ ٨١٥، و(شرح الكوكب المنير) لابن النجار ٤/ ١٤٢.

(٣) الاستقراء: هو تتبع الحكم في جزئياته، وهو أحد أصناف الاستدلال. وهو نوعان استقراء تام، واستقراء ناقص.
الاستقراء التام: هو إثبات حكم في جزئي لثبوته في الكلي، انظر: (شرح الكوكب المنير) ٤/ ٤١٨، ٤١٩.
وعرَّف الجرجاني الاستقراء بأنه الحكم على كلي لوجوده في أكثر جزئياته. (التعريفات) ص١٨.
وهذا قول الرازي السابق في قوله أقصى ما في الباب أن يقال: سبرنا وبحثنا فلم نجد قسماً آخر. انظر: ص٢٥٦.

التام قد يفيد اليقين تارة، كما يفيد الظن القوي أخرى. وهذا مما يقال في مواضع. وقول القائل: الشهادة على النفي غير معلومة، ليس بصحيح، بل النفي قد يعلم تارة كما يعلم الإثبات.

الثاني: أن يقال: هذا يفيد الاعتقاد القوي والظن الغالب، وهذا فيه إنصاف وعدل، وهو خير من دعوى البراهين القطعية التي تظهر عند التحقيق أنها شبهات وخيالات فاسدة.

ومن قال: لا يجوز أن يحتج في هذا الباب إلا بالقطعي[1] الذي لا يحتمل النقيض، قيل له:

أولاً: أنت أول من خالف هذا، فأنت دائماً تحتج بما لا يفيد الظن الغالب، فضلاً عن اليقين.

وقيل له: **ثانياً**: لا نسلم، بل الواجب على كل إنسان أن يأتي بما هو الحق. فإن كان عنده علم قاطع قال به، وإن كان عنده ظن غالب قال به، والمسائل التي تنازع بنو آدم فيها لأن يحصل للإنسان فيها ظن غالب خير من أن يكون في الحيرة والجهالة، أو يكون في التقليد، أو الحجج الفاسدة، كما هو الواقع كثيراً وسنتكلم إن شاء الله على هذا في[2] الكلام على

---

(١) وهو أن الرازي وأمثاله من الأشاعرة لا يحتجون بأخبار الآحاد ـ وهي ما عدا المتواترة ـ في العقائد وإنما هي عندهم تفيد الظن دون العلم إذا عارضها الدليل العقلي: انظر: (الأساس) ص٢١٩، وانظر: (مشكل الحديث) لابن فورك، ص٢٢، و(أصول الدين) للبغدادي، ص١٢، ١٨، و(التمهيد) للباقلاني ٣٨١، ٣٨٦، و(الإرشاد) للجويني ص١٦١، ٣٥٩، ٤١٦.

(٢) في (ط): في. ساقطة.

الأحاديث[1].

وقيل له: **ثالثاً**: هذا إذا انضم إلى غيره حصل من مجموعها اليقين، وإن لم يكن اليقين حاصلاً بأحدهما، كغير ذلك من الأدلة السمعية والعقلية.

الثالث[2]: أن هذا يمكن تقريره بالتقسيم الدائر بين النفي والإثبات، كما قررناه في مسألة الرؤية، وهو أن يقال: المشترك بينهما: إما أن يكون هو الوجود، أو ما هو من لوازمه، أو لا الوجود، ولا شيئاً من لوازمه، وما ليس هو الوجود ولا شيئاً من لوازمه يكون أخص من الوجود، لأن ما هو مساوٍ له في العموم والخصوص. وما هو أعم منه لازم له، وأما الأخص منه كالحدوث والإمكان فليس بلازم له، لأن الوجود قد لا يكون ممكناً ولا محدثاً، بخلاف الأعم مثل جواز كونه مذكوراً ومعلوماً فإن ذلك يلزم من انتفائه انتفاء كونه موجوداً لأنه أعم منه.

وإن شئت قلت: إما أن يكون هو الوجود، أو ما يساويه في العموم والخصوص، أو أعم منه، أو أخص. فإذا كان أخص منه فإما أن يتناول الوجود الواجب، أو لا يتناوله. فإن تناوله فهو في ذلك كالوجود. وإن لم يتناوله فإنه مستلزم الحدوث، فإن كل

---

(١) سيأتي في رد المؤلف على القسم الثاني من كتاب الرازي في تأويل المتشابهات من الأخبار والآيات.

(٢) من الأمور الثلاثة التي أجاب فيها المؤلف على سؤال الرازي الرابع.

ما لا يدخل في مسمى واجب الوجود فهو محدث. فثبت أن العلة إما أن تكون هي الحدوث/ أو ما يشترط فيه الحدوث مثل ما هو أخص من الحدوث. وإما أن يكون هو الوجود أو ما يتناول واجب الوجود. وهذا التقسيم دائر بين النفي والإثبات، وإليه يرجع حقيقة قولهم[1]: إما الوجود، وإما الحدوث.

٣٥٣/ب

وهذا التحرير يظهر الجواب عن **السؤال الخامس** وهو قوله: «لا نسلم[2] أنا ما وجدنا لهذا الحكم علة سوى الحدوث أو الوجود». بيانه من وجهين:

الأول« أنه[3] من المحتمل أن يقال: المقتضي لقولنا: إن الشيء: إما أن يكون محايثاً للعالم، أو مبايناً عنه بالجهة. وهو[4] كونه بحيث تصح الإشارة الحسية، لأن كل شيئين صح الإشارة إليهما، فإما أن تكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر» أو غيره[5].

فيقال له: كونه بحيث تصح الإشارة الحسية إليه إما أن يكون مطابقاً للوجود في العموم والخصوص، بحيث يقال:

---

(١) أى المعارضين للرازي: انظر قوله: «فلم قلتم إنه لابد من تعليله إما بالحدوث وإما بالوجود». انظر ما سبق ص٢٥٦.

(٢) في (الأساس): لا نسلم قولكم.

(٣) في (الأساس) و (ط): أن.

(٤) في (ط): هو ساقطة. و(الأساس بالجهة): ساقطة.

(٥) أو غيره: لا توجد في (الأساس). انتهى كلام الرازي مختصر من (الأساس) ص٨٦.

الموجود لابد أن تصح الإشارة الحسية أصلاً أو تبعاً، وأن كل موجودين فلابد أن تكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر أو غيره أو يكون أخص منه، فإن كان مطابقاً له حصل المقصود، وكذلك إذا كان أعلم منه بطريق الأولى، لأنه حينئذ تكون الحجة دليلاً على شيئين: على صحة الإشارة الحسية إليه، وعلى كونه مبايناً للعالم. وإن كانت صحة الإشارة إليه أخص من الوجود بحيث تصح الإشارة الحسية إلى بعض الموجودات دون بعض، فإن كان واجب الوجود داخلاً في ذلك صحت الحجة أيضاً. وإن لم يكن داخلاً في ذلك كانت صحة الإشارة مستلزماً للحدوث، فيكون التعليل بصحة الإشارة الحسية تعليلاً بما يستلزم الحدوث، والتعليل بنفس الحدوث كالتعليل بما يستلزم الحدوث كما سنبينه إن شاء الله.

وأما قوله في **الوجه الثاني**: «إن الجواهر والأعراض مشتركان في الأمر الذي به وقعت المخالفة بينهما وبين الباري[١]، فلم لا يجوز أن يكون هذا هو المقتضي لقبول الانقسام إلى المباين والمحايث، وحينئذ يبطل قوله[٢] لا مشترك بينهما إلا الحدوث»[٣].

---

(١) في (الأساس): وبين ذات الباري.

(٢) قوله: أي المخالف للرازي. وهو ابن الهيصم وغيره من المثبتين للعلو.

(٣) انظر: (الأساس) ص٨٧، وفيه: «فلم لا يجوز أن يكون المقتضي لقبول الانقسام إلى المحايث والمباين هو ذلك الأمر؟. وعلى هذا التقدير سقط هذا السؤال، لأنه لا مشترك بين الجواهر والأعراض إلا الحدوث».

يقال: هذه المخالفة لذات الباري المشتركة بينهما هي مستلزمة للحدوث، فإنها من خصائصها لا توجد في الباري، وما يختص المحدث مستلزم للحدوث. وإذا كان كذلك كان حكمه حكم الحدوث، فإن قولهم: هو الوجود، أو الحدوث. كل وصف يستلزم الحدوث فحكمه كحكمه في ذلك، وكل وصف لازم للوجود[1] بحيث يلزم من عدمه عدم الوجود هو كالوجود، فإن رفع التعليل به يقتضي رفع التعليل بالوجود، كما تقدم بيانه.

قوله في **السؤال السادس**: لِمَ لا يجوز أن يكون المقتضي لهذا الحكم الحدوث[2]. قوله: «الحدوث ماهية مركبة من العدم والوجود»[3] قلنا: كل محدث فإنه يصدق عليه كونه قابلاً للعدم والوجود. وأيضاً كون الشيء منقسماً إلى المحايث والمباين معناه كونه قابلاً للانقسام إلى القسمين، فالقابلية إن كانت/ صفة وجودية كانت في الموضعين كذلك، وإن كانت عدمية فكذلك، ولا يبعد تعليل عدم بعدم[4].

١/٣٥٤

يقال: أما الحدوث أو ما يستلزم الحدوث فلا يجوز أن يكون هو علة للأمر الوجودي، لأن ذلك مستلزم للعدم، وما يستلزم العدم لا يجوز أن يكون علة للأمر الوجودي، فلا يعلل

---

(١) في (ل): بياض بمقدار كلمة. والمعنى تام بدونها.
(٢) في (ط) و(الأساس): هو الحدوث.
(٣) في (ط)، و(الأساس): قوله أولاً.
(٤) انظر: (الأساس) ص٨٧، ٨٨، انظر ما سبق ص٢٥٩.

الأمر الوجودي الذي يختص بالموجودات دون المعدومات إلا بأمر وجودي يختص بالموجودات.

وكذلك لو أريد بالتعليل الملازمة. فإن الأمر الوجودي لا يكون مستلزماً للأمر المستلزم للعدم، لأنه يوجب أن يكون العدم مستلزماً الوجود، والعدم لا يكون مستلزماً للوجود، فلا تكون الرؤية ولا صحة المحايثة والمباينة مستلزماً لما يتضمن العدم، سواء كان هو الحدوث أو ما يستلزم الحدوث، إذ كل منهما مستلزم للعدم والوجود، لا مستلزم للعدم إلا بطريق استلزامه لوجود يمنع غيره، فيكون العدم ضد الوجود. أما أن يكون وجود جنس الأمر الوجودي معلقاً بوجود يشترط فيه أن يكون معدوماً فلا.

قوله[1]: «كل محدث يصدق عليه كونه قابلاً للوجود والعدم، وكذلك كون الشيء منقسماً إلى المحايث والمباين»[2]. إلى آخره، يقال له: هذا غلط من وجوه:

أحدها: أن المحدث الذي يجوز رؤيته هو الموجود دون المعدوم، فإن المعدوم لا يجوز رؤيته، ولا يجوز تعليل رؤية الوجود المنقسم إلى محايث ومباين بأنه محدث منقسم إلى موجود ومعدوم، فإن المحدث الذي يدخل فيه المعدوم لا يرى

(١) أي الرازي في السؤال السادس.

(٢) (الأساس) ص٨٧، وسبق ص٢٥٩.

بحال[1]، فهو أعم مما يرى، والعلة لا تكون أعم من المعلول. وأيضاً فالمحدث الذي يصدق عليه أنه قابل للوجود والعدم إنما هو الحقيقة[2] الذهنية التي لا وجود لها في الخارج، فهي تقل أن تكون موجودة وأن تكون معدومة. وأما الوجود فلا يقبل ذلك.

الثاني: أنه ليس قبول الحقيقة لأن تكون موجودة ومعدومة، مثل قبولها لأن تكون محايثة لغيرها أو مباينة له، لأن ذلك القبول[3] لا يقوم بشيء موجود بل هو حكم ذهني، وأما هذا الثاني فهو صفة لأمر موجود، فإن المحايثة والمباينة صفة لأمر موجود، وليس كل واحد من الوجود والعدم صفة لموجود.

الثالث: أن الشيء الذي يقبل الوجود والعدم هو شيء بعينه يقبل الوجود تارة[4] والعدم تارة، ليس المحدث ينقسم إلى موجود ومعدوم، وأما المحايثة والمباينة فليستا صفتين متعاقبتين على حقيقة واحدة، بل الحقيقة الموجودة المطلقة تنقسم إلى محايث ليس موصوفاً بالمباينة وإلى[5] مباين ليس موصوفاً بالمحايثة، فليس هذا نظير ذلك.

الرابع: أنا قد بينا أن الحكم الواحد هو لزوم أحدهما للوجود، وهذا حكم واحد وجودي، ولا يقال: إن أحد الأمرين

---

(١) في (ط): محال.

(٢) في (ط): حقيقته.

(٣) في (ل): الهول. والتصويب من (ط).

(٤) في (ط): تارة. ساقطة.

(٥) هكذا في (ل) و (ط) ولعلها: أو إلى.

من الوجود والعدم يلزم المحدث، بل المحدث بعد حدوثه لا يكون إلا موجوداً، وقبل وجوده لم يكن إلا معدوماً. وإن أريد به الحقيقة أنه يلزمها أحد الأمرين: فيقال: هو يلزمها إما الوجود وإما العدم، ولزوم أحد الأمرين: واحد وجود، والثاني عدم، لا يكون وجودياً بخلاف لزوم أحد أمرين وجوديين: المباينة والمحايثة. فإن لزوم أحد هذين يكون وجودياً.

الخامس: أن الصواب المتفق عليه بين أهل السنة/ وعقلاء الخلق: أن العدم ليس بشيء في الخارج، وإنما كان له وجود في العلم. وإذا كان كذلك فالمحدث تارة يكون شيئاً وتارة لا يكون شيئاً، فلا يكون كونه شيئاً وكونه ليس بشيء، علة لكونه محايثاً أو مبايناً، فإن هذين يختصان بما هو شيء، وما هو شيء لا يكون علة ما يستلزم في أحد حاليه أن لا يكون شيئاً، أو لا يكون علة انقسام حالية إلى أن يكون شيئاً تارة وغير شيء أخرى. ٣٥٤/ب

وأما ما أورده على قوله: «إن الجهل بالعلة يوجب الجهل بالمعلول» ـ من معارضة ـ ذلك بأن يقال: «العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول»[1].

فيقال عنه جوابان:

أحدهما: القول بموجب ذلك، فإن كل ذي فطرة سليمة لم يتقلد مذهباً يصده ويغير فطرته إذا علم أن الشيء موجود علم أنه إما أن يكون محايثاً لغيره، وإما أن يكون مبايناً له، كما يعلمون

(١) (الأساس) ص٨٨، وهو قوله: «الثاني: لو كان الجهل بالعلة يوجب الجهل بالمعلول لكان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول». وانظر ما سبق.

أن القائم بنفسه لا يكون إلا داخل العالم أو خارجه. وإذا قيل له: موجود لا داخل العالم ولا خارجه، أو قيل له: شيئان موجودان ليس أحدهما مبايناً للآخر، ولا هو بحيث هو[1]، وفهم ذلك: أنكرته فطرته.

وقوله: «الجمهور الأعظم، وهم أهل التوحيد يعلمون[2]: أن الباري جل وعلا موجود، ولا يعلمون أنه لابد وأن يكون محايثاً للعالم أو مبايناً له»[3].

قلنا: ليس الأمر كذلك، بل النفاة[4] مغمورون في جانب أهل التوحيد أيضاً، فيكون بالنسبة إلى جماهير بني آدم من المسلمين وغيرهم.

وجمهورهم تقلد هذا القول عن بعض حتى تغيرت[5] فطرته، ليس في هؤلاء أحد من سلف الأمة ولا أئمتها، ولا فيهم إلا من هو مجروح من المسلمين ببدعة وإن كان متأولاً فيها ومغفوراً له خطؤه، أو فيه ما هو أكثر من البدعة، وهو الغالب على أئمة هذا القول من نوع ردة عن الإسلام ونفاق فيه وغير ذلك، وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها على أنهم من أضل الخلق وأجهلهم، فلا يضرهم[6] خلافهم في ذلك.

الوجه الثاني: أن يقال: العلم أمر وجودي، وأما عدم العلم

---

(١) أي: ولا محايثاً له.

(٢) في (الأساس): يعتقدون.

(٣) انظر: (الأساس) ص٨٨.

(٤) أي نفاة الصفات أو نفاة النقيضين القائلون بأن الرب لا داخل العالم ولا خارجه.

(٥) في (ط): تغترب.

(٦) أي: فلا يضر المنازعين لهم.

فوصف عدمي، والأمر الوجودي يتوقف على السبب التام[1]، بخلاف العدمي فإنه يكفي فيه عدم السبب أو نقصه. وإذا كان كذلك فليس مجرد علم الإنسان بالدليل علة كان أو غيرها يوجب علمه بالمدلول، معلولاً كان أو غيره، إن لم يستحضر في [ذهنه][2] دلالة الدليل على المدلول، ويتفطن لما فيه من الدلالة. وهذا كما أن خلقاً يسمعون كلام الله، وهو الدليل الهادي، ويشهدون آيات الله بالليل والنهار، وهم عنها معرضون، لعدم التفكير والتدبر. أما إذا علم الرجل الحكم فلابد له من سبب يوجب العلم في قلبه، وكون الشيء إما محايثاً وإما مبايناً، وإما قديماً وإما محدثاً، ونحو ذلك، وإنما هو الوصف المعقول، وهو لزوم أحد الوصفين للموجود، وكون الموجود ينقسم إلى هذين: فإن الموجود المطلق وجوده ذهني[3]،

---

(١) السبب في اللغة: هو الشيء الذى يتوصل به إلى غيره. انظر: (لسان العرب) مادة (سبب) ٤٥٨/١. والسبب التام هو الذي يوجد المسبَب (بالفتح) بوجوده فقط والسبب غير التام هو الذي يتوقف وجود المسبب عليه لكن لا يوجد المسبب بوجوده فقط. والسبب التام مرادف للعلة. إلا أن النظار يفرقون بينهما من وجهين: أحدهما أن السبب ما يحصل الشيء عنده لا به والعلة ما يحصل به والثاني أن المعلول ينشأ عن علته بلا واسطة بينهما ولا شرط على حين أن السبب يفضي إلى الشيء بواسط أو وسائط. انظر التعريفات للجرجاني ١١٧وكشاف اصطلاحات الفنون ٦٩١/١ وانظر المعجم الفلسفي لجميل صليبا ٦٤٨/١.

(٢) في (ل): دنه، والتصويب من: ط.

(٣) الموجود المطلق لا حقيقة له، وإنما هو في الذهن فقط، وانظر: تقسيم السمرقندي (في الصحائف الإلهية) ص٨٢، الموجود في الخارج والموجود في الذهن واختلاف المتكلمين في حقيقة الوجود الذهني.
وبين المؤلف رحمه الله هذا التقسيم ورد أن يكون الوجود الذهني له حقيقة.

=

وكذلك الانقسام إلى قسمين هو حكم عقلي، وكذلك لزوم أحد الوصفين لا بعينه حكم عقلي ليس بحسي. فإذا كان هذا الحكم يحكم به العقل بمجرد علمه وجود الشيء المحايث والمباين قبل علمه بكونه محدثاً علم أن العلم/ بهذا الانقسام العقلي لا يتوقف على الحكم بالحدوث، بل يعلم بمجرد العلم بكونه موجوداً. فلو كان المقتضي له ليس هو الوجود، بل هو الحدوث، أو ما يشترط فيه الحدوث، كان الحكم بذلك بدون العلم بمقتضيه وملزومه حكماً للذهن بلا حجة، فإنه إنما يستدل على الشيء بعلته أو معلوله أو يستدل بأحد المعلولين على الآخر، فإذا كانت جميع وجوه الأدلة منتفية انتفى العلم. فإذا كان العلم بهذا الانقسام موجوداً بدون هذه الوجوه علم أنها ليست أدلة فلا تكون داخلة في التعليل.

١/٣٥٥

وكذلك قوله: «الأمر[١] المعلوم بالبديهة لا يجوز أن يكون علة وصف استدلالي»[٢]. إنما هو العلة التي توجب العلم بالحكم، ولكن يجوز أن يكون المؤثر فيما أدركه الحس ما لم

= وقد رد في هذا على ابن سينا في كتابه (الإشارات والتنبيهات) والرازي في اتباعه لابن سينا في ذلك.

راجع بالتفصيل هذه المسألة في: (درء التعارض) ٥/ ١١٩ ـ ١٣٠، ١٣٤، ١٣٦ ـ ١٣٨.

(١) في (ط): الأثر.

(٢) هذا معنى قول الرازي في (التأسيس) ص٨٣، في حكاية قول الخصم ومنعه «..وكونه محايثاً أو مبايناً: أمر معلوم بالبديهة، والوصف الاستدلالي لا يجوز أن يكون علة للحكم المعلوم بالبديهة. قلنا ممنوع».

يذكره الحس، ولكن هذا[1] الانقسام ليس من الأمور الحسية بل من الأحكام العقلية، والعقل لا يحصر شيئاً قبل الإحاطة بأفراده، ولا تلازم[2] بين شيئين قبل العلم بوجه الملازمة، فإن لم يكن الوجود هو المقتضي لهذا الحصر والتقسيم ولهذه الملازمة لم يجز حكم الذهن بذلك حتى يعلم دليلاً يدله على هذا الحصر والتقسيم وهذه الملازمة، ولا يجوز[3] أن يكون الحكم بديهياً، ودليله نظرياً استدلالياً، ومن يدبر عقله[4] علم أنه يحكم بهذا التقسيم وهذا اللزوم بمجرد العلم بالوجود قبل العلم بالحدوث وغيره، فإن لم يكن الوجود مقتضياً له لم يكن له أن يحكم إلا بما أحسه، وهذان: هذا مباين لهذا، وهذا محايث له. أما أن يحكم حكماً عاماً على جميع الموجودات: إما أن يكون محايثاً، وإما أن يكون مبايناً. قبل علمه بتساويهما في ذلك فهو حكم بلا أصل. وهذا الكلام يحتاج إلى تقرير أن العلة الخارجة هي العلة الذهنية، وإلا فيمكن النزاع في ذلك.

وأما قوله في **السؤال السابع**: «لو كان الوجود واحداً في الشاهد والغائب ليس إلا[5] بالاشتراك اللفظي، وهذا لا يمكن إلا بأن يكون الباري مثلاً للمحدثات، أو يكون الوجود زائداً

---

(١) في (ط): هذا. ساقطة.

(٢) في (ط): ولا يلزم.

(٣) في (ل): ولا يجوز مكررة.

(٤) أي يتدبر بعقله.

(٥) في (ل): غير واضحة، وفي (ط): ليس بالاشتراك. والتصويب من (الأساس).

على الماهية[١]، والمخالفون لا يقولون بواحد منهما»[٢].

فيقال: مثل هذا الكلام تكرر في تصانيف هذا الرجل[٣]، وهو غلط عظيم في أظهر الأمور وأول الأمور المعقولة من العلم الإلهي والعلم الكلي[٤] وهو وجود الحق ووجود الخلق، ولهذا يغلط به من نقل مذاهب الناس.

فإن مذهب عامة الناس بل عامة الخلائق من الصفاتية كالأشعرية والكرامية وغيرهم أن الوجود [ليس][٥] مقولاً بالاشتراك اللفظي فقط، وكذلك سائر أسماء الله التي سمي بها، وقد يكون لخلقه اسم كذلك مثل الحي والعليم والقدير، فإن

---

(١) سبق ذكر الماهية وتعريفها وتعليق المؤلف عليها، ص٦٠ بقوله: «إن ماهية الشيء عين وجوده، وأنه ليس وجود الشيء قدراً زائداً على ماهيته..» انظر: (الفتاوى) ٢/ ١٥٦، و(درء التعارض) ٥/ ١٠٢ ـ ١٠٣.

(٢) هذا معنى كلام الرازي في (الأساس) ص٨٩.

(٣) انظر: (الأساس) ص٨٩، و(الأربعين في أصول الدين) في المسألة الثانية، ص٥٣ـ٥٩.

(٤) العلم الإلهي: هو عند المتكلمين: العلم بأحوال ما لا يفتقر في الوجودين (الذهني والخارجي) إلى المادة، عكس العلم الطبيعي الذى يفتقر إلى المادة أو هو الفحص فيه خارج عن العنصر والمادة. ويسمى بالعلم الأعلى أو بالفلسفة الأولى، ويسمى بالعلم الكلي أوبما بعد الطبيعة أو بما قبلها.
انظر: (مفاتيح العلوم) للخوارزمي ص٨٠.
انظر: (التعريفات) للجرجاني ص١٥٦، وانظر: (كشاف اصطلاحات الفنون) ١/ ٤٧.

(٥) في (ل) هو و(ط): وهو. ورجحت أن الصواب ما ثبت، ويدل عليه ما بعده.

هذه ليست مقولة بالاشتراك اللفظي فقط، بل بالتواطؤ[1]، وهي أيضاً مشككة، فإن معانيها في حق الله تعالى أولى، وهي حقيقة فيهما. ومع ذلك فلا يقولون: إن ما يستحقه الله تعالى من هذه الأسماء إذا سمي بها مثل ما يستحقه غيره، ولا أنه في وجوده وحياته وعلمه وقدرته مثلاً لخلقه، ولا يقولون أيضاً: إن له أو لغيره في الخارج وجوداً غير حقيقتهم الموجودة في الخارج، بل اللفظ يدل على قدر مشترك، إذ أطلق وجرد عن الخصائص/ التي تميز أحدهما، وهو لا يستعمل كذلك في أسماء الله فقط، ولا هـو موضوعاً في اللغة كذلك، وإنما يذكر كذلك في مواضع تجرد عن الخصائص، كما تجرد في المناظرة لأمور يحتاج إليها، فيقدر تجريده عن الخصائص تقديراً كما يقدر أشياء لم توجد، وهو حينئذ دال على قدر مشترك بين المسميين، ولكن ذلك المشترك ليس مجموع حقيقة كل منهما الموجودة في الخارج، فإن لفظ الموجود إذا جرد يدل على الموجود المطلق[2] لم يكن الوجود المطلق حقيقة إلا في الذهن، وأما

٣٥٥/ب

---

(١) التواطؤ: هو الموافقة، قال الليث: واطأت فلاناً وتواطأنا أي اتفقنا على أمر. انظر (تهذيب اللغة) للأزهري ١٤/ ٥٠.

(٢) سبق ذكر الوجود المطلق ص٣٦٧، ١١٧.
قال المؤلف: الموجود المطلق لا حقيقة له إلا في الذهن بل هو معدوم.
وهو المسلوب من الاختصاص والإضافة. قال: «فلا يتصور أن يكون في الخارج شيء مطلق لا حيوان مطلق ولا إنسان مطلق، ولا جسم مطلق ولا موجود مطلق بل كل موجود فله حقيقة يختص بها لا يشاركه فيها غيره».
انظر: (الدرء) ٣/ ٤٤٠، ٤٤٧، ٥/ ٣١٣، ٦/ ٩٦.

=

الوجود الخارجي فوجود كل موجود معين مميز عن الآخر مختص به، وذلك [كـ][1] الجسم المطلق والحيوان المطلق والإنسان المطلق.

وقد تقدم غير مرة أن حقيقة ذلك أن هذه الحيوانية الخارجية المعينة تشبه هذه الحيوانية، وهذه الإنسانية الخارجية تشبه هذه الإنسانية، فبينهما مشابهة من هذا الوجه، وإن كانت بينهما مخالفة من وجوه أخرى. وإذا قيل: هذا موجود، وهذا موجود، ففيه إثبات أصل الوجود والثبوت والكون[2] لكل منهما، وأن ما لهذا يشبه ما لهذا من هذا الوجه، وهذا المعنى الذي اشتركا فيه واشتبها في غاية البعد عن حقيقة كل منهما، كما أن حقيقة كل منهما يكون في غاية البعد عن حقيقة الآخر، فوجود أحدهما في الخارج هو عين حقيقته. فإذا قيل: إن سائر الحقائق والماهيات تشاركها في مسمى الحقيقة والماهية أو تشبهها في ذلك كان هذا

= ومن القائلين بالوجود المطلق ابن سبعين وابن سينا وغيرهم من أهل الإلحاد.
انظر: (الدرء) ٥/ ٢٠، ٥٤، ٥٧، ١٤٣.

(١) الكاف زيادة من حاشية (ط).

(٢) سبق تعريفه في ص٢٠٢.
والكون هو الوجود بعد العدم. وهو عند الفلاسفة: حصول الصورة في المادة بعد أن لم تكن حاصلة، وعبروا عنه بالقبول الهيولي الصورة وخروجه من حيز العدم.
انظر: (التعريفات) للجرجاني ص١٨٨، و(الحدود في رسائل ثلاث) للفاكهي، (وإخوان الصفاء) ابن سينا ص٢٧، وانظر: (المعجم الفلسفي) ٢/ ٢٤٨ لجميل صليبا.

الشبه البعيد في غاية البعد عن الحقيقتين، ولكن الأمور العظيمة الاختلاف بالحقيقة قد تشتبه في أمر ما، وهو الذي اشتركت فيه. وأعم هذه الأمور هذا الوجود والثبوت والكون، فمن كان نظره في هذا كان نظره في أبعد الأشياء عن حقيقة الرب.

وكثير من هؤلاء يعتقد أنه قد أدرك حقيقته، أو أنه لا حقيقة له[1] إلا ذلك، وهؤلاء من أعظم الخلق تمثيلاً لربهم بكل شيء، وتشبيهاً له بكل شيء، وقد جعلوا كل شيء نداً له وكفواً، حيث جعلوا حقيقته هي الوجود المطلق، وذلك يثبت لكل موجود، فهم أعظم الخلق إشراكاً بالله. ومن هنا قال الاتحادية[2] منهم: إنه وجود كل شيء، وأنه وجود الموجودات كلها، ونحو ذلك مما هو من أعظم الإشراك والتعطيل.

وأصل هذا أن الاشتراك أو الاشتباه في أمر ما لمسمى الوجود أو الحي أو غير ذلك لا يقتضي التماثل بوجه من الوجوه، بل يقتضي نوع اشتباه، وقد يكون بعيداً عن التماثل، وهذا الرازي يظن كثيراً أن الاشتراك في شيء هو التماثل، فيحكم[3] على

---

(١) أي الله سبحانه وتعالى، تعالى الله عن ذلك. أي أن وجوده مطلق كما يقوله الفلاسفة.

(٢) سبق تعريف الاتحادية ص١٩٦، فمن قال بالاتحاد تصور وجوداً مطلقاً في نفسه، فظن أنه في الخارج، فهذا هو أصل انحراف أهل الاتحاد حينما أثبتوا مشابهة ما في الأذهان بما في الأعيان.
انظر: في ذلك قول المؤلف رحمه الله في (درء التعارض) ٥/ ١٢٧.

(٣) في (ط): فحكم.

المشتبهين في شيء بحكم المتماثلين، ثم إنه في موضع آخر يناقض ذلك، حتى يجعل الأمور المتماثلة في الحكم لا تتماثل في العلة، والأمور المتماثلة في العلة لا تتماثل في الحكم إذ هو متناقض في عامة كلامه[1].

ثم إن هؤلاء المتفلسفة والمتكلمة[2] والمتصوفة وسائر الملاحدة من القرامطة[3] وغيرهم، الذين يقولون حقيقته هي

---

(١) انظر كلامه على هذا (في المباحث المشرقية) ١/١٢٠ وما بعدها.
و(محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين) ص١٥٣، و(الأربعين في أصول الدين) ص٩٨، وانظر: (المطالب العالية) ٢/٢٣.

(٢) في (ط): والمتكلمة ساقطة.

(٣) القرامطة: هي فرقة من فرق الباطنية الإسماعيلية وفرع من فروعها ينسبون إلى شخص يقال له حمدان بن الأشعث ولقبه قرمط، كان قرمط هذا أحد دعاة الإسماعيلية يتظاهر أمام الناس بالزهد والعبادة ليستميل بذلك قلوب الناس.
والقرامطة الباطنية يقوم مذهبهم على القول بإلهين قديمين لا أول لوجودهما من حيث الزمان إلا أن أحدهما علة لوجود الثاني، فأحدهما علة (السابق) والآخر معلول (التالي) والنبي عبارة عن شخص فاضت عليه من السابق بقوة التالي قوة قدسية صافية واتفقوا على أنه لابد في كل عصر من إمام معصوم يساوي النبي في العصمة، وينكرون البعث والمعاد ويستبيحون المحظورات ويؤولون النصوص.
على معتقداتهم بحجة أن لكل نص ظاهراً وباطناً
ونشطت هذه الحركة وعاثت في الأرض فساداً نهباً وسلباً حتى صار لهم شوكة فاستقلوا بأرض هجر والبحرين وأسسوا دولة عرفت (بدولة القرامطة) وكان ذلك في سنة (٢٨١هـ) على يد أحد دعاتها (يحيى المهدي) ومن أعمالهم التخريبية في سنة (٣١٧هـ) زحف أبو طاهر القرمطي على مكة وقتل خلقاً كثيراً من الحجاج ونهبوا الأموال وكل شيء وقع في أيديهم حتى أنهم اقتلعوا الحجر الأسود وذهبوا به إلى الإحساء حتى سنة (٣٣٩هـ).
انظر: (القرامطة) لابن الجوزي (كتيب صغير).

=

الوجود المحض أو المطلق أو نحو ذلك، يزعمون أنهم أبعد الخلق عن التشبيه/ وأنهم هم الموحدون المحققون للتوحيد، حتى ينفوا الصفات والأسماء نفياً منهم. زعموا التشبيه وهم أعظم الخلق تشبيهاً[1] وتمثيلاً وإشراكاً وجعلوا أنداداً لله، مع ما هم عليه من التعطيل، وأبعد الخلق عن أن يوحدوا الله تعالى بوحدانيته التي انفرد بها عن سائر مخلوقاته.

١/٣٥٦أ

فإنهم إذا جعلوا حقيقته الوجود المطلق فهذا القدر ثابت لكل موجود، فقد جعلوا حقيقته ما هو ثابت لكل شيء فقد [جعلوا][2] حقيقة الله تشركه فيها البعوضة والنملة بل الكلب والخنزير، وقد يصرحون بأن وجود الكلب والخنزير عين وجوده[3] وهذا من أغلظ الإشراك والكفر برب العالمين وهو تعطيل الله، إذ لا وجود للوجود المطلق إلا في المعين. فإذا لم تثبت له حقيقة موجودة مختصة به منفصلة عن الموجودات لزم

= (فضائح الباطنية) ص١٢، للغزالي.
(الأنساب) للسمعاني١٠/١٠٨، ١٠٩. انظر: (البداية والنهاية) ١١/ ٦١- ٦٣.
(اعتقادات فرق المسلمين والمشركين) للرازي ص ٧٩

(١) هكذا في (ل)و(ط). ولعلها: زعموا التنزيه وهم أعظم الخلق تشبيهاً.
(٢) زيادة من حاشية (ط).
(٣) هذا ما يقوله غلاة الصوفية أهل وحدة الوجود.
قال ابن القيم رحمه الله: «وأما الملحدون فيقولون ماثم غير في الحقيقة فالله عندهم هو الوجود المطلق الساري في الموجودات فهو الموحد والموحد (بكسر الحاء المشددة الأولى وفتح الثانية) انظر: (مدارج السالكين) لابن القيم ٣/ ٥١٩.

تعطيله ثم إن حقيقته التي اختص بها وامتاز بها عن خلقه لا يثبتونها، وبها وجبت له الوحدانية.

والوجود من حيث هو وجود كالثبوت والكون وكونه حقاً، وهذا القدر ثابت لكل ما خلقه وسَوّاه، وهو سبحانه رب كل موجود سِوَاه وخالقه وباريه، ليس كمثله شيء من ذلك، سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

وهذا الموضع قد أوسعنا القول فيه في مواضع غير هذا[1]وهو منشأ الاشتراك والضلال في طوائف من الفلاسفة والاتحادية وسائر الملاحدة الذين يعمهم معنى الجهمية، وإن كان لبعضهم عن بعض في ذلك مزية.

ومنشأ هذا من القياس الفاسد والتمثيل برب العالمين والتسوية بينه وبين غيره، كما قال تعالى: ﴿فَكُبْكِبُوا۟ فِيهَا هُمْ وَٱلْغَاوُۥنَ ﴿٩٤﴾ وَجُنُودُ إِبْلِيسَ أَجْمَعُونَ ﴿٩٥﴾ قَالُوا۟ وَهُمْ فِيهَا يَخْتَصِمُونَ ﴿٩٦﴾ تَٱللَّهِ إِن كُنَّا لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٩٧﴾ إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٩٨﴾ وَمَآ أَضَلَّنَآ إِلَّا ٱلْمُجْرِمُونَ ﴿٩٩﴾﴾[الشعراء: ٩٤: ٩٩] وأصل الإشراك الذي هو من القياس الفاسد هو من[2] إبليس أول من قاس قياساً

---

(١) انظر مثلا: (الرسالة التدمرية) من ١٨_٢١ ، ١٢٧_١٣٢.
انظر: حقيقة مذهب الاتحادية بين وحدة الوجود) ص١٤، ١٥، ١٦.
انظر: (مجموعة الرسائل والمسائل) ١/ ٨٠_ ٨٢.
انظر أيضاً: (درء تعارض العقل والنقل) ١٠/ ٢٨٣_٣٩١ وغيرها من الأماكن المتفرقة العديدة.

(٢) في(ط): من ساقطة.

فاسداً[1]، وهو إمام المشركين وقائدهم، ولا ينجو منه إلا المخلصون الذين أثبتوا لله ما يختص به من الصفات والعبادات كما قال: ﴿فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ۝٨٢ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ ٱلْمُخْلَصِينَ ۝٨٣﴾ [سورة ص: ٨٢، ٨٣] وقال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَيْسَ لَهُۥ سُلْطَٰنٌ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ۝٩٩ إِنَّمَا سُلْطَٰنُهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُۥ وَٱلَّذِينَ هُم بِهِۦ مُشْرِكُونَ ۝١٠٠﴾ [النحل: ٩٩، ١٠٠]. وهذا باب واسع ليس هذا موضعه.

وذلك أنهم يجردون أسماء هذا وصفاته، وأسماء هذا وصفاته، فيسوون بينهما، ويجردون القدر المشترك بينهما، فيثبتونه حقيقة خارجة، وقد يجعلون هذا الذي جردوه هم بأذهانهم فقدروه في أنفسهم هو الحقيقة الموجودة في الخارج، ثم قد يجعلون هذا ثابتاً لكل موجود في الخارج، كقولهم: هو في كل مكان بذاته[2]. وقولهم: هو نفس وجود

---

(١) قاس إبليس ـ لعنه الله ـ قياساً فاسداً وذلك في مقابلة النص وهو قوله تعالى: ﴿فَقَعُواْ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾ فشذ من بين الملائكة بترك السجود فأخطأ ـ قبحه الله ـ في قياسه.
أخرج ابن جرير (في تفسيره) عن ابن سيرين والحسن أن أول من قاس إبليس.
وقال ابن سيرين: ما عبدت الشمس والقمر إلا بالمقاييس.
انظر: (جامع البيان) للطبري ٨/ ١٣١، و(تفسير القرآن) لابن كثير ٢/ ٢٠٣، و(الدر المنثور) للسيوطي ٣/ ٤٢٥ في تفسير سورة الأعراف آية ١٢، وانظر: (تفسير البغوي) ٢/ ١٥٠.

(٢) وهذا قول الجهمية العباد منهم. انظر: (بيان تلبيس الجهمية)(ط) ٢/ ٥،٦.

الموجودات[1] وهو الوجود المطلق، ونحو ذلك.

وأما السؤال الثامن: فقوله في المعارضة: «إن المقتضي لقبول الانقسام في الجوهر والعرض لو كان هو الوجود لزم في[2] الجوهر وحده أن يقبل الانقسام إلى الجوهر والعرض، وكذلك في العرض وهو[3]. فيقال: هذا غلط ظاهر، ومغالطة قبيحة، وذلك أن هذا الموجود إما أن يراد به الموجود المعين الخارجي. فيكون المعنى أنه يلزمه أحد الحكمين: إما المحايثة وإما المباينة، لا يقال فيه: إنه منقسم إليهما، وعلى/ هذا فالجوهر الموجود يلزمه أحدهما، والعرض الموجود يلزمه أحدهما. وإما أن يراد به الوجود المطلق الكلي الذي هو مورد التقسيم إلى الأقسام، فهذا إذا قيل: إنه ينقسم إلى محايث ومباين، فهو كقولنا: ينقسم إلى جوهر وعرض. ولا يلزم من قبول القسمة أن يكون أحد قسميه القسمة التى يقبلها هو، بل هذا جمع بين النقيضين.

٣٥٦/ب

وأما قوله في السؤال التاسع: «إن هذا[4] الدليل قائم في صور كثيرة مع أن النتيجة اللازمة عنه باطلة، وهذا يدل على أنه منقوض، وبيانه من وجوه:

---

(١) قول الاتحادية. انظر: (درء التعارض) ٥/ ١٢٧.

(٢) في (ل): في لزم، والتصويب من (الأساس).

(٣) انتهي كلام الرازي من السؤال الثامن باختصار: (الأساس) ص ٨٩، ٩٠.

(٤) في (الأساس) وفي (ط): إن ما ذكرتموه من الدليل.

الأول: أن كل ما سوى الله محدث، فتكون صحة الحدوث حكماً مشتركاً فلابد لها من علة مشتركة، والمشترك الحدوث أو الوجود. والحدوث لا يكون علة صحة نفسه، فوجب كونها معللة[1] بالوجود، فيلزم أن يكون الله محدثاً»[2].

فيقال: صحة الحدوث ليست من أحكام الأمور الوجودية، بل من أحكام الأمور التي يمكن وجودها، سواء كانت موجودة أو لم تكن، بخلاف المحايثة والمباينة، فإنها مختصة بالوجود دون العدم. وأما صحة الحدوث فهي مشتركة بين الوجود الممكن وبين كل معدوم ممكن، فبينها وبين لزوم المحايثة أو المباينة عموم وخصوص، إذ صحة الحدوث يعم المعدوم الممكن بخلاف لزوم المحايثة أو المباينة، وبخلاف الرؤية. وأما لزوم المحايثة أو المباينة والرؤية فلا يعلم انتفاؤه عن الله، بخلاف صحة الحدوث، فإنه يعلم بالضرورة انتفاؤه في حق الله تعالى. وإذا كان كذلك فيجب أن تكون علة صحة الحدوث ما يطابقه في العموم، وذلك ليس هو الحدوث، فإنه أخص منه، إذ ليس كل ما صح حدوثه كان محدثاً، ولا الوجود، فإنه ليس كل موجود يصح حدوثه. والمطابق له هو الإمكان الخاص، فصحة الحدوث معللة بعلة مشتركة وهي الإمكان الخاص، وهذه علة

---

(١) في (ل): معلقة، والتصويب من (الأساس) وانظر ما سبق ص ٢٦٣.

(٢) انتهي كلام الرازي ذكره المؤلف هنا باختصار (من الأساس) ص٩٠ وقد نقله من دون اختصار فيما سبق، راجع ص ٢٦٣.

مطردة منعكسة، كتعليل الموجود بالرؤية، وبلزوم المحايثة والمباينة.

وقوله في: **الوجه الثاني**: «إن كل موجود في الشاهد فهو إما حجم أو قائم بالحجم. ثم نذكر التقسيم إلى آخره، حتى يلزم أن يكون الباري: إما حجماً أو قائماً بالحجم. والقوم لا يقولون به»(١) فعنه جوابان:

أحدهما: أن المعنى بالحجم في اللغة الظاهرة هو الشيء الكثيف المتحد: كالحجر والتراب، خلاف الهواء، فإنه لا يسمى في اللغة المشهورة حجماً، فإن كان مقصوده هذا فليس كل موجود في الشاهد إما حجماً أو قائماً بالحجم.

وإن أراد به أن كل موجود في الشاهد [قائم بنفسه أو قائم بالقائم في نفسه، فهذا مطرد في الغائب، وأن حال كل موجود في الشاهد](٢)فهو إما جسم وإما عرض، أو إما جوهر وإما عرض، ويذكر التقسيم إلى آخره.

فيقال له: لفظ الجوهر والعرض في الاصطلاح(٣) الخاص ليس نفيهما عن الله من الشريعة، كما أنه ليس إثباتهما من

---

(١) في (ط): بذلك. انظر: (الأساس) ص٩١.

(٢) في (ط): ما بين المركنين ساقط.

(٣) سبق تعريف الجوهر والعرض.
والجوهر في الاصطلاح الخاص: ما يقوم بنفسه ويقوم بغيره من الأعراض.
والعرض: هو ما يقوم بغيره ولا يقوم بنفسه كالصفات من الألوان والكثافة وغير ذلك.

الشريعة، بل سلف الأمة وأئمتها أنكروا على من تكلم بنفيها كما أنكروا التكلم بإثباتها أو أكثر وعدوا ذلك بدعة فليس لأحد أن ينفي بهذين اللفظين اللذين ليس لهما أصل، لا في نص، ولا في إجماع، ولا أثر، إلا بحجة منفصلة غير هذا اللفظ، إذ الحجج التي يستدل فيها باللفظ لابد أن يكون لفظها منقولاً عمن يجب اتباع قوله/ وهو الكتاب والسنة أو الإجماع، فكيف باللفظ الذي لا ينقل عن إمام في الدين ولا أحد من سلف الأمة.

١/٣٥٧أ

وأما المعاني المرادة بهذين اللفظين فلابد من تفسيرها ، فإن الناس متنازعون فيما يريدون بهذه الألفاظ من المعاني ومتنازعون في لزوم تلك المعاني لبعض[١] وغير ذلك. وإذ كان كذلك، فإن فسر مفسر معنى الجوهر والعرض بما لم يعلم انتفاؤه في حق الله تعالى، كان ذلك طرد الدليل فلا ينتقض به، ولا ينتقض الدليل حتى يبين أن هذا التقسيم يمكن في بعض المعاني التي يجب نفيها عن الله تعالى. ولم يفعل ذلك!.

وذلك يظهر **بالوجه الثاني** وهو أن قوله: وهم لا يقولون به. قياس إلزامي، وقد تقدم أنه قد قال إن هذا الدليل ليس بحجة لا في النظر ولا في المناظرة[٢] وذلك أن هذا الدليل إن كان مستلزماً ثبوت مسمى الجسم والعرض كان حجة عليهم في هذا

---

(١) انظر مثلاً الاختلاف في الجواهر ٢/ ٨ ـ ١٠ (من المقالات) واختلافهم لذلك الأعراض ص ٢/ ٤٤ ـ ٤٧.

(٢) سبق تعريف المناظرة ص ٤٧.

الموضع، كما هو حجة على أولئك في المواضع الأُخَر. فإذا ذكروا فرقاً فإن كان ذلك الفرق صحيحاً لم يصح النقض بالجسم والعرض، وإن لم يكن الفرق صحيحاً لم يكن نفيهم لمسمى الجسم والعرض صحيحاً على التقديرين، فلا يلزم بطلان هذه الحجة.

[**الوجه الثالث**][1] : وأما قوله في **الوجه الثالث**[2] : إن كل موجودين فلابد وأن يكون أحدهما محايثاً للآخر أو مبايناً عنه في أي جهة كان ـ وساق التقسيم إلى آخره ـ حتى يلزم كونه محايثاً للعالم أو مبايناً عنه في أي جهة كان، وذلك يقتضي أن لا يختص بجهة فوق، بل يلزم صحة الحركة على ذاته من الفوق إلى السفل، وكل ذلك عند القوم محال[3] فعنه أجوبة:

أحدها: أنه ليس كل موجودين فلابد وأن يكون أحدهما محايثاً للآخر أو مبايناً عنه في أي جهة كان، بل من الأجسام الموجودة ما يمتنع من بقاء حقيقته أن يكون من الآخر، إلا في جهة معينة كما أن رأس الإنسان يمتنع أن يكون إلا فوق، وبطن قدمه يمتنع أن يكون إلا في أسفله، ولو غير ذلك خرج عن حقيقته، وكذلك العرش يمتنع أن يكون في أسفل سافلين، وأسفل سافلين يمتنع أن يكون فوق العرش.

---

(١) زيادة يقتضيها سياق الأوجه.

(٢) في (ل): الوجه الرابع : وهو حسب سياق أوجه المؤلف (الثالث) وكذلك سياق أوجه (الأساس) وقد صوب في (ط).

(٣) انظر: (الأساس) ص٩١، الوجه الثالث من السؤال التاسع.

الثاني أن يقال: ما تعني بقولك: فلابد وأن يكون محايثاً له[1] أو مبايناً عنه في أي جهة كان؟ أتعني أن العقل يشهد أنه لابد من وجوب المباينة ولو بأي جهة كان؟ أو تعني أنه لابد مع وجوب المباينة من جواز المباينة من جميع الجهات، فهذان معنيان متغايران، فإن وجوب مطلق المباينة من غير تعيين جهة غير وجوب المباينة ووجوب جوازها بكل جهة، فإن عني أن كل موجودين فإنه لابد وأن[2] يتحايثا أو يباين أحدهما الآخر، وأنه لابد مع ذلك أن يجوز مباينته من جميع الجهات فهذا القدر ليس معلوماً بالبديهة ولا بالحس، وكثير من الناس ينازع في كثير من ذلك.

وبالجملة ليس هذا هو العلم البديهي الذي يعلم في المشهودات، فإنا لا نعلم أن كل ما هو قائم بنفسه يجوز أن يكون في جميع الجهات من كل قائم بنفسه، هذا لا يعلم بالبديهة بحال، وإذا لم يكن معلوماً بالبديهة لم يجب أن يعلل بعلة تعم الموجود حتى نعلم ثبوته، وحينئذ فمن الناس من يقول: ليس هذا ثابتاً لجميع المخلوقات. ومنهم من يثبته للمخلوق دون الخالق/ وإذا كان الأمر كذلك، فإن المنازع يقول: قد قام الدليل على أن هذا ليس ثابتاً لجميع الموجودات، وليس هو مما علم بالبديهة أنه يشترك فيه جميع ٣٥٧/ب

---

(١) في (ط): له ساقطة.

(٢) في (ط): وأن مكررة.

المشهودات فلا يكون نظير حجتنا إذا علم اختصاصه ببعض الموجودات، فإنه يعلل بما يختص به .

الوجه الرابع: أن الاستدلال بما يجب لكل موجودين، والواجب لكل موجودين أن يكونا متباينين أو متحايثين. أما كون أحدهما يصح أن يكون مبايناً للآخر من جميع جهاته. فهذا ليس هو الواجب لكل موجودين والحجة كانت فيما يلزم الموجود من المحايثة أو المباينة، واللازم له أصل المباينة.

أما المباينة من جميع الجهات فليس ذلك بلازم، وإن كان جائزاً، بل يجوز أن يجعل الله بعض الأشياء لا تباين إلا بجهة معينة.

الخامس: أن يقال: ليس للعالم إلا جهتان، وهي العلو والسفل، فأما العلو فإنه مختص بالله تعالى. وأما أسفل سافلين فذلك«سجين» وهو المركز الذي لا يسع إلا الجوهر الفرد[١]،

---

(١) المقصود نقطة المركز في جوف الأرض(الوسط) وهو مكان ضيق. قال ابن كثير (في تفسيره) ٤/ ٤٨٥ في تفسير سورة المطففين آية(٧): «والصحيح أن سجيناً مأخوذ من السجن، وهو الضيق؛ فإن المخلوقات كل ما تسافل منها ضاق، وكل ما تعالى منها اتسع، فإن الأفلاك السبعة كل واحد منها أوسع وأعلى من الذي دونه وكذلك الأرضون كل واحدة أوسع من التي دونها حتى ينتهي إلى السفول المطلق والمحل الأضيق إلى المركز وسط الأرض السابعة ولما كان مصير الكفار إلى أسفل سافلين كما قال تعالى: ﴿ثُمَّ رَدَدْنَٰهُ أَسْفَلَ سَٰفِلِينَ ﴿٥﴾﴾ وقال هاهنا. ﴿كَلَّآ إِنَّ كِتَٰبَ ٱلْفُجَّارِ لَفِى سِجِّينٍ ﴿٧﴾ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا سِجِّينٌ﴾ وهو يجمع بين الضيق والسفول كما قال تعالى: ﴿وَإِذَآ أُلْقُوا۟ مِنْهَا مَكَانًا ضَيِّقًا مُّقَرَّنِينَ دَعَوْا۟ هُنَالِكَ ثُبُورًا ﴿١٣﴾﴾[الفرقان: آية ١٣].

وكل قائم بنفسه فإنه يصح أن يكون مبايناً عنه بجميع الجهات، لأن كل ما سواه يصح أن يكون فوقه. وإن[1] كان كذلك فيقال بموجب المعارضة، وهو أن الله تعالى يجوز أن يكون مبايناً للعالم من جميع جهاته، لأن جميع جهاته[2] هي العلو، ليس له جهة أخرى. فظهر القول بموجب الحجة، ألا ترى أن سطح العرش مباين للعالم كذلك[3].

السادس: أن قوله: «ذلك يستلزم صحة الحركة عليه من الفوق إلى السفل، وهم لا يقولون بذلك»[4].

فنقول: هذا قياس إلزامي وفي صحة الحركة نزاع مشهور[5]

---

(١) هكذا في (ل)و(ط) ولعلها: وإذا.

(٢) أي العالم ليس إلا جهتان العلو والسفل.

(٣) انظر هذا المبحث الذي أطال فيه المؤلف رحمه الله في الرسالة العرشية) وراجع: (بيان التلبيس) (ط) ١/ ٥٨٥، ٥٨٦ وما بعدها، و(الفتاوى) ٦/ ٥٦٨ وما بعدها.

(٤) في (الأساس): وكل ذلك عند القوم محال. انظر ص ٩١ .

(٥) سبق تعريف الحركة ص ١٧٤، وأما إطلاق لفظ الحركة على الله ففيها نزاع مشهور، أما في كيفيتها فقد ذكر الأشعري (في المقالات) ١/ ٢٦٢ الاختلاف على مقالين. أما في إثباتها فقد اختلف أئمة السنة والحديث في إطلاق لفظ الحركة على الله:
فمنهم من أثبتها وقالوا إن الحركة من لوازم الحياة وجعلوا نفي هذا القول من أقوال الجهمية، انظر من المثبتين الدارمي في رده على بشر المريسي (عقائد السلف) ص٣٧٩ قال: «إن الحي القيوم يفعل ما يشاء ويتحرك إذا شاء..» وآخرون يثبتون المعنى ويسمون ذلك فعلاً، ومنهم من يمتنع عن إطلاق لفظ الحركة لكونه غير مأثور . وأما أئمة الكلام من الأشاعرة والمعتزلة فإنهم ينفون =

وهم يدعون ثبوت الفارق، فإن صح ما يدعونه من الفارق وإلا كانت هذه الحجة حجة عليهم في المسألتين جميعاً، ولا يتعضل[1] ذلك كما تقدم نظيره.

وأما قوله في **الرابع**: «إن كل موجودين في الشاهد فإنه يجب أن يكون أحدهما محايثاً للآخر[2] أو مبايناً عنه بالجهة، والمباين بالجهة لابد وأن يكون جوهراً فرداً أو مركباً من الجواهر، وكون كل موجود[3] في الشاهد على أحد هذه الأقسام الثلاثة ـ أعني كونه عرضاً أو جوهراً فرداً أو جسماً مؤتلفاً ـ لابد أن يكون معللاً بالوجود، فوجب أن يكون الباري على أحد هذه الأقسام الثلاثة، والقوم ينكرون ذلك، لأنه عندهم ليس بعرض ولا بجوهر ولا بجسم مؤتلف من الأجزاء والأبعاض[4].

فيقال له: أما تسمية صفاته عرضاً: فإن منهم من سمى صفاته أعراضاً، مع أن النزاع في ذلك لفظي، وذلك أن الجهمية من المعتزلة وغيرهم الذين ينفون الصفات لما رأوا أن الصفات تقوم بالأجسام، وهي الأعراض أيضاً وبها أو ببعضها احتجوا

= ذلك ومن أصحاب الإمام أحمد ومن وافقهم. انظر تفصيل ذلك (في درء التعارض) ٢/٧، ٨-١/١٠٩ وانظر كذلك: شرح حديث النزول (الفتاوى) ٥/ ٥٦٥-٥٧٧.

(١) في (ط) ولا يتفصل. ولا يتعضل: أي لا يضيق الأمر ولا يشق. انظر: (لسان العرب) ١١/ ٤٥١ مادة (عضل).

(٢) في (ط): للآخر ساقطة.

(٣) في (ل): موجودين، والتصويب من (الأساس).

(٤) انتهى كلام الرازي من (الأساس) ص٩١.

على حدوث الموصوف الذي قامت به، وقالوا به، وقالوا: إنها لا تقوم إلا بمتحيز، ولا تقوم إلا بمحدث نفوها عن الله تعالى[1].

مسالك أهل الإثبات في الصفات مع الجهمية والمعتزلة

وقالوا: من أثبتها فقد قالوا إنه يقوم به الأعراض، وهي لا تقوم إلا بمتحيز، فيكون متحيزاً محدثاً فسلك معهم مثبتة الصفات ثلاثة مسالك:

أحدها: قول من يقول: له صفات لكن ليست أعراضاً، أو لا تسمى أعراضاً لأن العرض ما يعرض لمحله ويزول عنه، وصفاته لازمة لذاته، ليست زائلة عنها وهذا مما قوى عند هؤلاء أن يقولوا: الأعراض لا تبقى زمانين أصلاً، ليكون هذا فرقاً بين / صفات الله تعالى وصفات المخلوقين من تسمية صفات المخلوقات أعراضاً دون صفات الخالق، وبهذا وأمثاله انتحلوا دعوى السنة في قولهم: الأعراض لا تبقى زمانين[2]. لأن هذا

٣٥٨/أ

(١) انظر: (أصول المعتزلة الخمسة) للقاضي عبد الجبار ص ٢٣٠ وما بعدها في الكلام على الأصل الأول وهو التوحيد الذي هو عندهم نفي الصفات.

(٢) اختلف المتكلمون في الأعراض هل تبقى زمانين . . ذهب الأشعري ومتبعوه أن العرض لا يبقي زمانين. . انظر: (المواقف في علم الكلام) للآيجي ص١٠١ وانظر كذلك: (الإنصاف) للباقلاني ص ١٦.
قال: «والعرض هو الذي يعرض في الجوهر ولا يصح بقاؤه وقتين».
وانظر: (المقالات) ٢/ ٤٤ في الأعراض والخلاف في بقائها والتفصيل فيه، وقد بين المؤلف رحمه الله أنهم اعتمدوا (أي الأشاعرة) في أقوالهم هذه ليبنوا عليها دليل حدوث العالم. وقولهم إن الأعراض لا تبقى زمانين مخالف لجمهور العقلاء انظر (درء التعارض) ٦/ ١٨٥ وما بعدها.

مما وكدوا به في اعتقادهم مذهب أهل السنة في ثبوت صفات الله تعالى، وهذه طريقة الكلابية والأشعرية ومن وافقهم من الفقهاء من أهل المذاهب الأربعة وغيرهم.

والمسلك الثاني: طريقة من لا ينازعهم في تسمية صفات الله تعالى أعراضاً، كما لا ينازعهم في تسمية من قامت به الصفات جسماً، ولا يقول أيضاً بأن الأعراض لا تبقى، بل الأعراض التي في الحس باقية هي باقية كالألوان وغيرها، بخلاف ما ليس باقياً كالحركة، وهؤلاء يقولون: هب أن الأعراض قامت به، وهب أنه جسم فليس يلزم من ذلك محذور، وهذا قول طوائف من الصفاتية من الكرامية والشيعة ومن وافقهم من الفقهاء وغيرهم.

والمسلك الثالث: أن لا يقولوا صفاته أعراض، ولا يقولوا ليست أعراضاً، كما لا يقولون إنه جسم، ولا أنه ليس بجسم، لأن ذلك كله بدعة مذموم عند سلف الأمة وأئمتها[1]، ولأن النزاع في ذلك إن كان في معنى وجب إثبات المعنى الحق دون المعنى الباطل، فيسأل النفاة المثبتة ما أرادوا بذلك؟ فإن أثبتوا حقاً وباطلاً أقر[2] الحق دون الباطل، وكذلك النفاة إن نفوا حقاً

---

(١) هذا مسلك أهل سواء السبيل، وقد قسم العلامة ابن القيم الناس في نصوص الوحي إلى أصحاب تأويل وأصحاب تخيل، وأصحاب تجهيل وأصحاب تمثيل، وأصحاب سواء السبيل. انظر: (الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة) ٢/٤١٨ـ٤٢٦.

(٢) في (ط): أقروا.

وباطلاً نفى الباطل دون الحق، ومن أثبت حقاً أو نفى باطلاً أقر، ومن أثبت باطلاً أو نفى حقاً منع. وإن كان النزاع في اللفظ فما يوصف به الباري نفياً وإثباتاً من الأسماء والصفات فالمتبع فيه الشريعة، فلا يوصف الله إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله لا من الإثبات ولا من النفي. والله سبحانه وتعالى قد أخبر أنه أحد صمد، ونزه نفسه عن الوالد والولد والشريك والكفو والسمي والحاجة والنوم والموت، وغير ذلك مما دل عليه القرآن.

ولم يذكر هو ولا رسوله ولا أهل العلم والإيمان به: أنه ليس بجسم، ولا جوهر، ولا متحيز، ولا في جهة، ولا أن صفاته ليست بعرض ولا قائمة بالغير ولا نحو ذلك، وكذلك في الإثبات: له الأسماء الحسنى التي يدعى بها، وليس في تلك الأسماء أنه جسم ولا جوهر ونحو ذلك، ولا أن صفاته تسمى أعراضاً ونحو ذلك، فلم يكن واحد من هذين مشروعاً على الإطلاق، ولا هو أيضاً منهياً عنه على الإطلاق، بل إذا أثبت الرجل معنى حقاً، ونفى معنى باطلاً، واحتاج إلى التعبير عن ذلك بعبارة لأجل إفهام المخاطب، لأنها من لغة المخاطب، ونحو ذلك لم يكن ذلك منهياً عنه، لأن ذلك يكون من باب ترجمة أسمائه وآياته بلغة أخرى، ليفهم أهل تلك اللغة معاني كلامه وأسمائه، وهذا جائز، بل مستحب أحياناً، بل واجب أحياناً، وإن لم يكن ذلك مشروعاً على الإطلاق كمخاطبة أهل هذه الاصطلاحات الخاصة في أسماء الله وصفاته وأصول الدين

باصطلاحهم الخاص إذا كانت المعاني [التي[1]] تبين لهم هي معاني القرآن والسنة، تشبه قراءة القرآن بغير العربية، وهذه الترجمة تجوز لإفهام المخاطب بلا نزاع بين العلماء[2].

وأما قراءة الرجل لنفسه فهذا لا يجوز عند عامة أهل العلم لا في الصلاة ولا في خارج الصلاة[3]، وجوّزه بعضهم مطلقاً، لكن لمن لم يحسن العربية، لكن المخاطبة ليست كإقراء القرآن، لكن تشبه ذكره، والثناء عليه، والدعاء له بما لم يوقِّت الشارع فيه شيئاً بعينه، ولهذا يكره أيضاً عند كثير من العلماء أو أكثرهم تغيير العربية إلا للحاجة[4]، ومنهم من لم يكرهه.

إذا تبيين ذلك فجوابه من وجوه:

الرد على الرازي في الوجه الرابع من سؤاله التاسع

أحدها: أن هذا الوجه الذي[5] ذكره هو من الوجوه

---

(١) زيادة لتوضيح المعنى.

(٢) وهو ما يتعلق بالأمور الشرعية التي لابد منها في مخاطبة أهل الكتاب ومعرفة ما عندهم والرد عليهم. انظر تفصيل المؤلف في ذلك (في الفتاوى) ٤/ ١١١-١١٧، ٣/ ٣٠٦.

(٣) قال المؤلف (في الفتاوى): «واتفق المسلمون على أنه لا تجوز الصلاة بتفسيره وكذلك ترجمته بغير العربية عند عامة أهل العلم، والقول المروي عن أبي حنيفة قيل إنه رجع عنه، وقيل إنه مشروط بتسمية الترجمة قرآناً..» ٦/ ٥٤٢ (من الفتاوى).

(٤) قال المؤلف: «وما زال السلف يكرهون تغيير شعائر العرب حتى في المعاملات، وهو التكلم بغير العربية إلا لحاجة، كما نص على ذلك مالك والشافعي وأحمد، بل قال مالك: من تكلم في مسجدنا بغير العربية أخرج منه..» (الفتاوى) ٣٢/ ٢٥٥.

(٥) الوجه الرابع من وجوه الرازي في سؤاله التاسع. (الأساس) ص٩١.

الإلزامية، وهذه ليست بحجة/ لا للناظر ولا للمناظر كما تقدم غير مرة، وذلك أن هذه الحجة إما أن توجب أن كل موجودين في الشاهد على أحد هذه الأقسام[1]، أو لا توجبه، فإن لم توجبه فلا يضر، وإن أوجب ذلك، ولم يذكر الفارق فرقاً بين الموضعين، وإلا كانت حجة عليهم في الموضعين، وكان له أن يقول: أنا إنما أثبت الجسم والجوهر والعرض لكذا وكذا، فإن كان هذا فرقاً صحيحاً بطل الإلزام، وإن لم يكن فرقاً صحيحاً تاماً امتنع الحكم، إذ ليس في ذلك نص ولا إجماع عام.

٣٥٨/ب

كون الموجود في الشاهد جوهراً فرداً أو ليس بجوهر فرد فيه نزاع بين المتكلمين

الوجه الثاني: أن يقال: كون الموجود في الشاهد جوهراً فرداً أو ليس بجوهر فرد، ليس ذلك بمشهود ولا معلوم بحس ولا ضرورة، كالعلم بأن الموجود في الشاهد: إما مباين وإما محايث، بل في ذلك نزاع عظيم بين المتكلمين، وهذا المؤسس هو من المتوقفين في إثبات الجوهر الفرد، وقد حكى التوقف فيه عمن حكاه من أذكياء الطوائف: كأبي الحسين البصري وأبي المعالي الجويني[2]، وإذا لم يكن هذا معلوماً بالحس والاضطرار لم يكن نظير تلك الحجة.

---

(١) الأقسام الثلاثة: كونه عرضاً، أو جوهراً فرداً، أو جسماً مؤتلفاً. وهذا قول الرازي في الوجه الرابع من السؤال التاسع. انظر: (الأساس) ص٩١، وقد سبق.

(٢) سبق أن ذكر المؤلف ص٧٤ توقف الرازي في قبول الجسم للانقسامات التي لا تتناهى وأن ذلك من محارات العقول التي توقف فيها الجويني وأبو الحسين البصري. (نهاية الإقدام) لوحة ٢٤٠/أ.

الوجه الثالث: أن من ينكر الجوهر الفرد[1] من أهل الكلام والفلسفة أو من توقف فيه يمنع الانقسام إلى هذه الثلاثة، وهؤلاء طوائف كثيرون[2].

يمنع الانقسام إلى الثلاثة إنكار الكثيرين للجوهر الفرد الانقسام إلى هذه الثلاثة لا يعلم بحس ولا ضرورة

الوجه الرابع: أن قوله: «إن المباين بالجهة لابد وأن يكون جوهراً فرداً، أو يكون مركباً من الجواهر، وكون كل موجودين في الشاهد على أحد هذه الأقسام الثلاثة أعني كونه عرضاً أو جوهراً فرداً أو جسماً مؤتلفاً لابد وأن يكون معللاً بالوجود».

يقال له: ليس كون الأشياء القائمة بأنفسها في الشاهد مركبة من الجواهر، وإنها إما جوهر فرد وإما جسم مؤتلف مما يعلم لا بحس ولا بضرورة، كما يعلم أن الموجود إما أن يقوم بنفسه، وإما أن يقوم بغيره، بل في ذلك نزاع عظيم بين الناس نفياً وإثباتاً ووقفاً، وإذا كان كذلك لم يكن نظيراً له.

عدم التسليم بأن القائم بنفسه ينقسم

الوجه الخامس: أن من يقول: الجسم واحد في نفسه، ليس مركباً من الجواهر من أهل الكلام والفلسفة ـ سواء قالوا: ينقسم إلى جزء لا يقبل القسمة، أو قالوا: يقبل القسمة إلى ما لا يتناهى ـ ينازعون في هذا الانقسام، ويقولون: لا نسلم أن القائم بنفسه لا يكون إلا مركباً من الأجزاء أو جوهراً فرداً، وهؤلاء طوائف كثيرة.

---

(١) في (ط): الفرد ساقطة.

(٢) قال المؤلف (في الفتاوى) ١٧/ ٢٤٤: «إن جمهور الأمة حتى من طوائف أهل الكلام ينكرون الجوهر الفرد..».

الوجه السادس: أن يقال: قد مر الكلام على معنى القسمة والتركيب[1]، وأن حاصله يعود إلى تميز شيء من شيء كامتياز صفة من صفة، وأن ذلك مما يجب الاعتراف به في حق كل موجود، فإنه يمتنع أن يكون شيء من الموجودات بدون ذلك، وإن كان كذلك لم يكن ما يلزم الوجود مما سموه انقساماً وتركيباً محالاً، فإذا أوجبت الحجة القول به قيل به.

أن معنى القسمة والتركيب يعود إلى تميز شيء من شيء وذلك حق.

الوجه السابع: أن يقال: إن عنيت بكونه عرضاً أنه صفة قائمة بالموصوف ويكون منقسماً أي فيه نوع تميز فهذا يلتزمه أهل الإثبات للعلو، وإن عنيت بكونه عرضاً أنه يعرض ثم يزول، وبكونه منقسماً مركباً أنه يقبل التفرق والاجتماع بعد التفرق، فيقال: هذا وصف له بعدم بعد الوجود وبوجود بعد عدم. وإذا كان هذا كذلك لم يمتنع أن يكون الموجب لذلك متضمناً للعدم. فإن الممتنع تعليل الأمر الوجودي كالرؤية ولزوم أحد الوصفين الموجودين بما فيه عدم. أما الوصف المشتمل على عدم فلا يمتنع تعليله بالوصف المشتمل على عدم.

لا يمنع أن يكون الموجب لذلك الانقسام يتضمن العدم

يوضح ذلك **الوجه الثامن**: وهو أن العرض الذي يختص به المخلوق/ جوهر عند من يقول بذلك[2] ويفرق بين صفة الخالق وصفة المخلوق مما يمتنع بقاؤه ويجب عدمه بعد وجوده. وأقل ما في ذلك أنه يجوز عدمه بعد وجوده، والجسم المخلوق: إما

المخلوق ممتنع بقاؤه ويجب عدمه بخلاف الخالق

١/٣٥٩

---

(١) سبق في ص٩٣.

(٢) في (ط): ذلك.

أن يكون متفرقاً في نفسه، منقسماً قسمة حقيقة بحيث يكون بعضه منفصلاً عن بعض، وإما أن يكون قابلاً لذلك. وعلى التقديرين فلا يكون هذا الحكم صفة للموجود من حيث هو موجود فإن الموجود من حيث هو موجود لا يكون واجب العدم، ولا واجب التفرق والانفصال، وإذا كان كذلك كان نفس هذا الوصف المذكور يوجب أن يخص[1] ما يجوز عليه العدم والتفرق.

أن وجوب العدم أو التفرق لا يجوز تعليله بالوجود

الوجه التاسع: أن وجوب العدم أو التفرق لا يجوز تعليله بالوجود، فإن الوجود نفسه لا يوجب التفرق والعدم، فإن العدم ينافي الوجود، والشيء لا يكون موجباً لما ينافيه. وكذلك التفرق هو نوع من عدم الكمال، فإن الاجتماع صفة كمال وقوة والافتراق ينقص تلك القوة والكمال. وكذلك يسمى الشيء جميلاً، والجمال مشتق من الإجمال، الذي هو الجمع والضم[2]، ولهذا يقال: كل ألم في العالم فأصله من تفرق واجتماع. فكون الشيء موجوداً أو مقصوداً بحيث يحصل به الفرح والسرور لا يناسب تفرقه واختلاله، وإنما يناسب اجتماعه وإكماله، ولهذا كان الاسم (الصمد) فيه معنى الاجتماع المنافي للتفرق، وفيه اجتماع الخلق إليه بحيث يكون هو المقصود لهم في العبادة في الدعاء، والعبد لابد له من قصد يقصده، والشيء

---

(١) في (ط): يختص.

(٢) وأجمل الشيء: أي جمعه عن تفرقه. (لسان العرب) ١١/١٢٨ مادة (جمل).

إنما يقصد لنفسه أو لغيره، والله هو المقصود المعبود لنفسه وهو المدعو المسئول الذي يسأل منه كل شيء. وإذا كان كذلك تبين أن هذا الحكم لا يجوز تعليله بالوجود المطلق ولا بما يشتمل على الوجود الواجب.

الرد على الرازي في الوجه الخامس

وأما قوله في **الوجه الخامس**: إن كل موجود يفرض مع العالم فهو إما أن يكون مساوياً للعالم أو زائداً عليه في المقدار أو أنقص منه في المقدار. فانقسام الموجود في الشاهد إلى هذه الأقسام الثلاثة للأربعة كذا[1] حكم لابد له من علة، ولا علة إلا الوجود، والباري تعالى موجود، فوجب أن يكون الباري تعالى على أحد هذه الأقسام الثلاثة[2]، والقوم لا يقولون به. فثبت بما ذكرنا أن هذه الشبهة منقوضة..»[3].

فيقال له: عن هذه أيضاً وجوه:

أحدها: أن هذه أيضاً حجة إلزامية لا حقيقية، فالذي ينفي[4] هذه الأقسام عن الباري: إما أن يذكروا فرقاً صحيحاً، أو لا يذكروه. فإن ذكروه بطل إلزامهم بذلك في حجة المباينة والمحايثة، وإن لم يذكروا فرقاً صحيحاً كان ذلك حجة عليهم

---

(١) في (ط): للأربعة كذا ساقطة. وهي لا توجد كذلك في (الأساس) الذي اعتمدت. ولكن المؤلف اعتمد نسخة ذكر فيها الأقسام أربعة فالمؤلف ينفيها بقوله الأقسام الثلاثة للأربعة كذا.. وقد أثبتها محقق (الأساس) بالهامش فرقاً.

(٢) في (ل): وأحد نسخ الأساس الأربعة، والتصويب من (الأساس) المحقق.

(٣) انظر: (الأساس) ص٩٢.

(٤) في (ل) و (ط) هكذا، ولعلها: فالذين ينفون.

في الموضعين كما تقدم نظيره، وحينئذ فلا يكون هذا حجة لا في نظر ولا في مناظرة، فإن هذا ليس هو متفقاً على نفيه، بل أكثر أهل الإثبات يلتزم أحد الأقسام.

الوجه الثاني: أن يقال: هذا التقسيم باطل، فإن كل ما نشهده فهو جزء من العالم، سواء كان قائماً بنفسه أو بغيره، فكيف يقال فيما هو بعض العالم: إما أن يكون مساوياً للعالم، أو أزيد منه، أو أنقص منه، ومن المعلوم أنه لا يكون إلا أنقص منه. وإذا كان لا يصح أن يكون مساوياً له ولا أزيد. وبهذا يظهر أن هذا ليس نظير الحجة، فإن تلك مضمونها أن كل موجود يلزمه أحد الأمرين: إما المحايثة لغيره، وإما المباينة له، والوجود ينقسم إلى قسمين: محايث ومباين، ولا يمكن أن يقال: الموجود المشهود يلزمه أحد هذه الأقسام إنما يلزمه واحد منها معين وهو النقص.

الوجه الثالث: أن هذا الذي ذكره إنما هو فيما يقدر[1] وجوده ويفرض مع العالم، ومعلوم أن ما يقدر وجوده ويفرض لا يعلم حكمه بالحس ولا بالبديهة كما يعلم/ حكم الموجود المشهود المحسوس مع الموجود المشهود المحسوس، فإن تلك الحجة[2] مبناها على ما علم بالحس والضرورة. ثم النظر هل ذلك معلل بما يتناول الوجود الواجب، أو بما يخص غيره. وأما الموجودات المقدرة، فحكمها لا يعلم بحس ولا ضرورة، وإنما

٣٥٩/ب

---

(١) في (ل)، (ط): يقدم. ورجحت أن الصواب ما ثبت.

(٢) الحجة «أن كل موجود لابد أن يكون إما مبايناً للعالم أو محايثاً له».

يعلم بالقياس على ما علم وجوده.

الوجه الرابع: أن هذا إذا كان في الوجود المقدر مع العالم، فذلك الموجود: إما أن يكون هو الله أو غيره. فإن كان غيره فقد علم أنه معدوم، لأن كل ما يقدر وجوده سوى الله فهو من العالم، فلا يمكن تقدير موجود غير الله خارج عن مجموع خلقه. وإن كان المراد بهذا الموجود هو الله كان المعنى أن الله لا يخلو: إما أن يكون أكبر من العالم أو أصغر أو بقدره. وإذا كان هذا هو المعنى المقدر[1]، فاحتجاجه بهذا على أن الباري موصوف بأحد هذه الأقسام هو استدلال بالشيء على نفسه، فالدليل هو غير المدلول، ويكون التقدير أن الرب الموجود مع العالم: إما أن يكون مساوياً له، أو أكبر أو أصغر. وإذا كان كذلك فهو: إما أن يكون مساوياً أو أكبر، أو أصغر، ومعلوم أن هذا باطل، فضلاً أن يكون نظير الحجة.

وقد ظهر بما نبهنا عليه في الكلام على هذه الحجة أن قوله: «ونحن بعد أن بالغنا في تنقيحها وتقريرها أوردنا عليها هذه الأسئلة القاهرة، والاعتراضات القادحة»[2]. ليس الأمر كما قاله، فإن الحجة لم يستوف تقريرها كما يجب، وليس ما ذكره من الاعتراض كما زعم. هذا مع أنا لم نستوف الكلام في تقريرها، ولا في الأجوبة عن أسولته، لأن المقصود حكاية ما ذكره هو من الحجة، وذكر ما ينبه على الحكم العادل بينه وبين خصومه.

---

(١) في (ل): المقدمة، والتصويب من (ط).

(٢) انظر: (الأساس) ص٩٢.

فصـل

حكاية الرازي الشبهة الثالثة للكرامية

قال الرازي: «**الشبهة الثالثة** للكرامية في إثبات كونه تعالى في الجهة. قالوا: ثبت أنه تعالى تجوز رؤيته، والرؤية تقتضي مواجهة المرئي أو مواجهة شيء هو في حكم مقابلته، وذلك يقتضي كونه تعالى مخصوصاً بجهة». قال: «والجواب: اعلم أن المعتزلة والكرامية توافقوا على أن كل مرئي لابد وأن يكون في جهة، إلا أن المعتزلة قالوا: لكنه ليس في الجهة فوجب أن لا يكون مرئياً، والكرامية قالوا: لكنه مرئي، فوجب أن يكون في الجهة. وأصحابنا نازعوا في هذه المقدمة، وقالوا: لا نسلم أن كل مرئي فإنه مختص بالجهة، بل لا نزاع في أن الأمر في الشاهد كذلك، فلِمَ قلتم: إن كل ما كان كذلك في الشاهد وجب أن يكون في الغائب كذلك؟.

وتقريره أن هذه المقدمة: إما أن تكون مقدمة بديهية، أو استدلالية. فإن كانت بديهية لم يكن في إثبات كونه تعالى مختصاً بالجهة حاجة إلى هذا الدليل، وذلك لأنه/ ثبت في الشاهد أن كل قائم بالنفس مختص[1] بالجهة، وثبت أن الباري جل وتعالى قائم بالنفس، فوجب القطع بأنه تعالى مختص بالجهة، لأن العلم الضروري حاصل بأن كل ما ثبت في الشاهد

٣٦٠/أ

---

(١) في (الأساس): فهو مختص.

وجب أن يكون في الغائب كذلك. فاذا كان هذا الوجه حاصلاً في إثبات كونه تعالى في الجهة، كان إثبات كونه في الجهة بكونه مرئياً، ثم إثبات أن كل ما كان مرئياً فهو مختص بالجهة تطويل من غير فائدة، ومن غير مزيد شرح وبيان.

وأما إن قلنا: إن قولنا: كل مرئي فهو مختص بالجهة. ليست مقدمة بديهية، بل هي مقدمة استدلالية، فحينئذ ما لم يذكروا على صحتها دليلاً[(١)] تصير هذه المقدمة يقينية. وأيضاً فكما أنا لا نعقل مرئياً في الشاهد إلا إذا كان مقابلاً أو في حكم المقابل للرائي، فكذلك لا نعقل مرئياً إلا إذا كان صغيراً أو كبيراً أو ممتداً في الجهات مؤتلفاً[(٢)] من الأجزاء، وهم يقولون: إنه تعالى يرى لا صغيراً ولا كبيراً ولا ممتداً في الجهات والجوانب والأحياز. فإذا جاز لكم أن تحكموا بأن الغائب مخالف للشاهد في هذا الباب، فلم لا يجوز أيضاً أن يقال[(٣)] إن المرئي في الشاهد ـ وإن وجب كونه مقابلاً للرائي إلا أن المرئي في الغائب[(٤)] ـ لا يجوز أن يكون كذلك»[(٥)].

والكلام على ما ذكره من وجوه:

---

(١) في (ط): لاً. ساقطة.

(٢) في (الأساس): أو مؤتلفاً.

(٣) في (الأساس): أن يقال. غير موجودة.

(٤) في (ل) و(الأساس): في الغالب، والتصويب من (ط) ويدل عليه ما قبله، وانظر الوجه السادس عشر وسيأتي ص٥٥٠.

(٥) انتهى كلام الرازي من (الأساس) ص٩٢، ٩٦، ٩٧.

إن كل مرئي لابد أن يكون في جهة والرد على النفاة

أحدها: أن ما ذكره عن المعتزلة والكرامية ليس هو قولهم فقط، بل قول عامة طوائف بني آدم من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس والمشركين والصابئين، وهو قول جماهير مثبتي الصفات ونفاتها، ولا يعرف القول بإثبات الرؤية مع نفي كون الله تعالى فوق العالم، إلا عن هذه الشرذمة، وهم بعض أتباع الأشعري ومن وافقهم[١]، وليس ذلك قول أئمتهم، كما يقول هؤلاء، وإن كانوا هم وغيرهم يقولون: إن في كلام أئمتهم تناقضاً أو اختلافاً، فقد قدمنا أن تناقض من كان إلى الإثبات أقرب هو أقل من تناقض من كان إلى النفي أقرب، وقد[٢] قدمنا أن العلم بأنه فوق العالم أعظم من العلم بأنه يرى[٣]، فعلم ذلك بالعقل أعظم في الطرق البديهية والقياسية، وعلم ذلك بالسمع أعظم لما في الكتاب والسنة من الدلالات الكثيرة التي لا يحصيها إلا الله تعالى على أن الله فوق.

ولهذا تجد هؤلاء الذين يثبتون الرؤية دون العلو عند تحقيق الأمر منافقين لأهل السنة والإثبات، يفسرون الرؤية التي يثبتونها بنحو ما يفسرها به المعتزلة وغيرهم من الجهمية، فهم ينصبون الخلاف فيها مع المعتزلة ونحوهم، ويتظاهرون بالرد عليهم

---

(١) انظر في تقرير مذهب الأشاعرة في هذه المسألة: (التوحيد) للماتريدي ص٨٥، وكتاب (الإنصاف) للباقلاني ص١٩٣، و(الإرشاد) للجويني ص٣٩، ١٦٦، وانظر (أصول الدين) للبزدوي في تقرير عقيدة الأشاعرة ص٢٨، ٢٤٣.

(٢) في (ط): قد ساقطة.

(٣) سبق ص٣١٢.

وموافقة أهل السنة والجماعة في إثبات الرؤية. وعند التحقيق فهم موافقون للمعتزلة، إنما يثبتون من ذلك نحو ما أثبته المعتزلة من الزيادة في العلم، ونحو ذلك مما يقوله المعتزلة في الرؤية، أو يقول[١] قريباً منه، ولهذا يعترف هذا الرازي بأن النزاع بينهم وبين المعتزلة في الرؤية قريب من اللفظي.

فعلم أن هؤلاء حقيقة باطنهم باطن المعتزلة الجهمية المعطلة، وإن كان ظاهرهم ظاهر أهل الإثبات كما أن المعتزلة عند التحقيق حقيقة أمرهم أمر الملاحدة نفاة الأسماء والصفات بالكلية، وإن تظاهروا بالرد عليهم، والملاحدة حقيقة أمرهم حقيقة من يجحد الصانع بالكلية. هذا لعمري عند التحقيق. وأما عوام الطوائف، وإن كان فيهم فضيلة وتميز، فقد يجمعون بين المتناقضات تقليداً وظناً، ولهذا لا يكونون جاحدين وكافرين مطلقاً، لأنهم يثبتون من وجه، وينفون من وجه، فيجمعون بين النفي والإثبات.

نقل المؤلف عن الأشعري في الإبانة

قال الأشعري في «الإبانة»[٢]: «باب الرد على الجهمية في

---

(١) قال (في شرح الأصول الخمسة) ص٢٦٢: «قد أجاب شيخنا أبو الهذيل عن هذا أن الرؤية بمعنى العلم».

(٢) كتاب (الإبانة عن أصول الديانة) لأبي الحسن الأشعري، ألفه عندما انتقل إلى مذهب السلف أو قريب منه. وفيه قرر عقيدته وعقيدة السلف ورد فيه على المخالفين من الفرق وهو آخر كتاب صنفه وعليه يعتمد في الذب عنه. انظر: (الفتاوى) ٥/ ٩٣، و(الفتوى الحموية) ص٥٥.

نفيهم علم الله وقدرته[1] قال الله تعالى: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلۡمِهِۦۖ﴾ [النساء: ١٦٦] وقال سبحانه: ﴿وَمَا تَحۡمِلُ مِنۡ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلۡمِهِۦۚ﴾ [فصلت: ٤٧، فاطر: ١١]/وذكر العلم في خمسة مواضع من كتابه فقال سبحانه: ﴿فَإِلَّمۡ يَسۡتَجِيبُواْ لَكُمۡ فَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلۡمِ ٱللَّهِ﴾ [هود: ١٤] وقال سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيۡءٖ مِّنۡ عِلۡمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥] وذكر تعالى القوة، فقال: ﴿أَوَلَمۡ يَرَوۡاْ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِي خَلَقَهُمۡ هُوَ أَشَدُّ مِنۡهُمۡ قُوَّةٗۖ﴾ [فصلت: ١٥] وقال سبحانه: ﴿ذُو ٱلۡقُوَّةِ ٱلۡمَتِينُ ٥٨﴾ [الذاريات: ٥٨] وقال الله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيۡنَٰهَا بِأَيۡيْدٖ﴾ [الذاريات: ٤٧]، قال: «وزعمت الجهمية والقدرية[2] أن الله عز وجل لا علم له[3] ولا حياة ولا سمع ولا بصر. وأرادوا أن ينفوا أن الله عالم قادر حي سميع بصير، فمنعهم من ذلك[4] خوف السيف من إظهارهم ذلك[5] فأتوا بمعناه، لأنهم إذا قالوا: لا علم ولا قدرة لله، فقد قالوا: ليس بعالم ولا قادر، ووجب ذلك عليهم. إنما أخذوه عن أهل الزندقة والتعطيل، لأن الزنادقة قال كثير منهم: ليس بعالم ولا قادر ولا حي ولا سميع ولا بصير، فلم تقدر المعتزلة أن تفصح

٣٦٠/ب

---

(١) في (الإبانة): وجميع صفاته.
(٢) في (الإبانة): لم تذكر القدرية.
(٣) في (الإنابة): ولا قدرة.
(٤) في (ط) و(الإبانة): من ذلك ساقطة.
(٥) في (الإبانة) من إظهارهم نفي ذلك.

بذلك فأتوا[1] بمعناه، وقالت: إن الله عالم قادر حي سميع بصير من طريق التسمية، من غير أن نثبت له علماً وقدرة وسمعاً وبصراً[2]»[3].

وهؤلاء الذين ذكر قولهم قالوا: ليس بعالم ولا قادر، ولا حي ولا سميع ولا بصير، وهؤلاء شر من الملاحدة[4] الذين تقدم ذكرهم وحكاية الرازي قولهم الذين يقولون: لا نقول موجود ولا معدوم، ولا حي ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل. فإن أولئك امتنعوا من التسمية بالضدين، لم ينفوا أن يكون هو تعالى في نفسه موصوفاً بأحدهما، فهؤلاء الذين نفوا ذلك أعظم من أولئك. وقد أخبر أن قول المعتزلة مأخوذ من هؤلاء.

نقل المؤلف عن الأشعري في كتاب المقالات

وكذلك قال في كتاب «المقالات»[5] لما قال: «وهذا ذكر اختلاف الناس في الأسماء والصفات فقال: الحمد لله الذي بصرنا خطأ المخطئين، وعمى العمين، وحيرة المتحيرين، الذين نفوا صفات الله رب العالمين، وقالوا: إنه جل ثناؤه وتقدست

---

(١) في (ط) و(الإبانة): فأتت.

(٢) في (الإبانة): من غير أن يثبتوا له حقيقة العلم والقدرة والسمع والبصر.

(٣) انتهى (من الإبانة): لأبى الحسن الأشعري ص١٠٧، ١٠٨.

(٤) في (ط): الملاحدة ساقطة.

(٥) لأبي الحسن الأشعري، وهو من أقدم كتب المقالات وأشهرها التي تبحث في مقالات وعقائد الفرق الإسلامية. قال المؤلف رحمه الله (في كتاب النبوات) ص١٤٩.. «هو أجمع كتاب رأيته في هذا الفن..» قد نشرته بتحقيق محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية عام ١٣٦٩هـ، وأعيد بتحقيق هلموت ريتر بإستنابول عام ١٩٢٩م.

أسماؤه لا صفات له، وأنه لا علم له، ولا قدرة له، ولا حياة له، ولا سمع له ولا بصر له، ولا عز له، ولا جلال له، ولا عظمة له، ولا كبرياء له، وكذلك قالوا في سائر صفات الله التي يوصف لنفسه»[١]. قال: وهذا قول أخذوه عن إخوانهم من المتفلسفة، الذين يزعمون أن للعالم صانعاً لم يزل ليس[٢] بعالم ولا قادر ولا حي ولا سميع ولا قديم، وعبروا عنه بأن قالوا: نقول: عين لم يزل.

ولم يزيدوا على ذلك، غير أن هؤلاء الذين وصفنا قولهم من المعتزلة في الصفات لم يستطيعوا أن يظهروا من ذلك ما كانت الفلاسفة تظهره، فأظهروا معناه بنفيهم أن يكون للباري علم وقدرة وحياة وسمع وبصر، ولولا الخوف لأظهروا ما كانت الفلاسفة تظهره من ذلك، ولأفصحوا به، غير أن خوف السيف يمنعهم من إظهار ذلك». قال[٣]: «وقد أفصح بذلك رجل يعرف بابن الإيادي[٤] كان ينتحل قولهم، فزعم أن الباري تعالى عالم قادر سميع بصير في المجاز لا في الحقيقة. ومنهم رجل يعرف بعباد بن سليمان[٥] يزعم أن الباري تعالى عالم قادر سميع بصير

---

(١) في (المقالات): التي يوصف بها لنفسه.

(٢) في (ل): ليس ساقطة، والتصويب من (المقالات) و(ط).

(٣) الأشعري، والكلام متصل.

(٤) ابن الأيادي. لم أعثر على ترجمته، وهو معاصر للأشعري. قال الأشعري: «إنه من أهل زماننا» انظر: (المقالات) تحقيق هلمت ص١٨٤.

(٥) عباد بن سليمان، أبو سهل المعتزلي البصري من أصحاب هشام الفوطي، أحد رؤوس المعتزلة وشيوخهم إلا أنه يخالفهم في أشياء كثيرة. وكان أبو علي =

حكيم جليل في حقيقة القياس». قال: وقد اختلفوا فيما بينهم اختلافاً تَشَتَّتَت فيه أهواؤهم، واضطربت فيه أقاويلهم»[1] ا.هـ.

ثم ذكر بينهم نزاعاً كثيراً، ليس هذا موضعه.

نقل المؤلف من كتاب ذم الكلام للهروي

وقال شيخ الإسلام أبو إسماعيل عبدالله بن محمد الأنصاري[2] في كتاب ذم الكلام[3] في آخره لما عقد باباً في ذكر

= الجبائي يصفه بالحذق في الكلام ويقول لولا جنونه. وكثيراً ما يذكره الأشعري (في كتاب المقالات) وقد ألف الأشعري كتاباً مفرداً في الرد عليه. وله كتب منها: «إنكار أن يخلق الناس أفعالهم» وكتاب «تثبيت دلالة الإعراض»، وكتاب «إثبات الجزء الذي لا يتجزأ» انظر: (تبين كذب المفتري) ص١٣٣، و(طبقات الشافعية) للسبكي ٢/ ٥١، و(سير أعلام النبلاء) ١٠/ ٥٥١، ٥٥٢، و(الفهرست) لابن النديم ص٢١٥.

(١) انظر: (المقالات) ٢/ ١٥٦، ١٥٧، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، وانظر ص٤٨٣، ٤٨٤ تحقيق هلموت ريتر.

(٢) هو شيخ الإسلام الإمام القدوة أبو إسماعيل عبدالله بن محمد بن علي بن أحمد، الأنصاري الهروي، من ذرية أبي أيوب الأنصاري، شيخ خراسان، ولد سنة (٣٩٦هـ) كان جذعاً في أعين المبتدعة وسيفاً على الجهمية. وقد امتحن عدة مرات: وله عدة مصنفات منها (ذم الكلام / مخطوط) وقد اشتهر به. ومنها كتاب الأربعين في دلائل التوحيد، ومناقب الإمام أحمد، وكتاب تفسير القرآن بالفارسية، وكتاب منازل السائرين، وهو كتاب بناه على منازل الشهود وهي الدرجة الثالثة من مسائل الصوفية وهذا مما يؤاخذ عليه مسلكه الصوفي توفي سنة (٤٨١هـ) وله ترجمة مطولة في كتب الرجال.

انظر: (سير أعلام النبلاء) ١٨/ ٥٠٣ ـ ٥١٨، و(العبر) ٢/ ٣٤٣، و(تذكرة الحفاظ) ٣/ ١١٨٣ ـ ١١٩١، و(طبقات الحنابلة) ٢/ ٢٤٧ ـ ٢٤٨، و(شذرات الذهب) ٣/ ٣٦٥.

(٣) (ذم الكلام) من أشهر ما كتبه أبو إسماعيل الهروي في الرد على المبتدعة وقد أكثر شيخ الإسلام ابن تيمية النقل منه في مؤلفاته، وذكره الذهبي (في السير) =

٣٦١/أ

هـؤلاء الأشعـريـة المتـأخـريـن فقـال: «بـاب / فـي ذكـر كـلام الأشعري: ولما نظر المبرزون من علماء الأمة وأهل الفهم من أهل[(١)] السنة طوايا كلام الجهمية وما أودعته من رموز الفلاسفة ولـم يقـف[(٢)] منهـم[(٣)] إلا علـى التعطيـل البحـت، وأن قطـب مذهبهم ومنتهى عقيدتهم[(٤)] ما صرحت به رؤوس الزنادقة قبلهم: أن الفلك دوار، والسماء خالية.

وأن قولهم: إنه تعالى في كل موضع وفي كل شيء، ما استثنوا جوف كلب ولا جوف خنزير ولا حشا[(٥)] فراراً من الإثبات وذهاباً عن التحقيق، وأن قولهم: سميع بلا سمع، بصير بلا بصر، عليم بلا علم، قادر بلا قدرة، إله بلا نفس ولا شخص

= ١٨/ ٥٠٣، ٥٠٨ وقد لخص السيوطي من أوله (في صون المنطق) من ص٣٣ ـ ٨٢ تحت موضوع: نصوص الأئمة في تحريم الكلام. وذكره حاجي خليفة (في كشف الظنون) ١/ ٨٢٨، قال: «وقد انتقاه برهان الدين البقاعي وسماه أحسن الكلام ومنتخبه». ومخطوطات هذا الكتاب في الظاهرية، والمتحف البريطاني، ومعهد الإلهيات بأنقرة، وفي جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ونسخة الجامعة عدد صفحاتها (٤٥٨) بخط جيد.

(١) في (ل): أهل، غير موجودة، والتصويب من (ذم الكلام).

(٢) في (ل): يقف غير موجودة، والتصويب من (ذم الكلام)، وفي (ط): يقع.

(٣) في (ذم الكلام): منه.

(٤) في (ل) و (ط): عقدتهم، والتصويب من (ذم الكلام).

(٥) الحشى والحش بالفتح والضم: جماعة النخل وهو أيضاً البستان. والحش المتوضأ سُمِّي به لأنهم كانوا يذهبون عند قضاء الحاجة إلى البساتين، وهو مجمع العذرة أو موضع الغائط. انظر: (تهذيب اللغة) للأزهري ٣/ ٣٩٤، ٣٩٥، و(لسان العرب) ٦/ ٢٨٦ مادة (حشش).

ولا صورة، ثم قالوا: لاحياة له، ثم قالوا: لا شيء، فإنه لو كان شيئاً لأشبه[1] الأشياء، حاولوا حول[2] مقال رؤوس الزنادقة القدماء، إذ قالوا: الباري لا صفة له ولا[3] لا صفة، خافوا على قلوب ضعفاء المسلمين وأهل الغفلة وقلة الفهم منهم، إذ كان ظاهر تعلقهم بالقرآن، وإن كان[4] اعتصاماً به من السيف واجتناباً به منه[5]، وإذ هم يرون التوحيد ويخاوضون[6] المسلمين، ويحملون الطيالسة[7]، فأفصحوا بمعائبهم، وصاحوا بسوء[8] ضمائرهم، ونادوا على خبايا نكتهم، فيا طول ما لقوا في أيامهم من سيوف الخلفاء، وألسن العلماء، وهجران الدهماء[9]، فقد شحنت كتاب «تكفير الجهمية»[10] من مقالات علماء الإسلام

---

(١) في (ذم الكلام): لا يشبه.

(٢) في (ل): حول ساقطة، والتصويب من (ذم الكلام).

(٣) في (ذم الكلام): لا صفة ولا صفة.

(٤) في (ل): كان ساقطة، والتصويب من (ذم الكلام).

(٥) في (ل) و (ط): منهم، والتصويب من (ذم الكلام).

(٦) الخوض مأخوذ من المشي في الماء، يقال: خاض الماء إذا دخل فيه، والخوض: اللبس في الأمر، والخوض من الكلام: ما فيه الكذب والباطل، وفي القرآن: ﴿ وَإِذَا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِىٓ ءَايَٰتِنَا .. ﴾ [الأنعام: ٦٨].

(٧) الطيالسة: نوع من الأكسية لكنه يغلب من كان لونه أسود. انظر: (لسان العرب) لابن منظور ٦/ ١٢٥.

(٨) في (ذم الكلام): بسر.

(٩) الدهماء: العدد الكثير، ودهماء الناس جماعتهم، كما يطلق على اللون الأسود، انظر: (لسان العرب) ١٢/ ٢١٤ مادة (دهم).

(١٠) كتاب (تكفير الجهمية) من كتب أبي إسماعيل الأنصاري، قد ذكره المؤلف في =

فيهم ودأب[(١)] الخلفاء فيهم، ودق عامة أهل السنة عليهم، وإجماع المسلمين على إخراجهم من الملة، ثقلت عليهم الوحشة، وطالت عليهم[(٢)] الذلة، وأعيتهم الحيلة إلا أن يظهروا الخلاف لأوليهم والرد عليهم، ويصبغوا كلامهم صبغاً يكون ألوح للأفهام، وأنجع في العوام من أساس أوليهم، تحدوا بذلك المساع[(٣)]، وليتخلصوا من خزي الشناعة، فجاءت بمخاريق[(٤)] تراءى للعين بغير ما في الحشايا[(٥)]، ينظر الناظر الفهم في جذرها فيرى مخ[(٦)] الفلسفة يكسي[(٧)] لحاء السنة، وعقد الجهمية ينحل ألقاب الحكمة، يردون على اليهود قولهم: ﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ [المائدة: ٦٤] فينكرون الغل وينكرون اليد فيكونون[(٨)] أسوأ حالاً من اليهود، لأن الله سبحانه أثبت الصفة ونفى العيب، واليهود

= غير هذا الموضع (في منهاج السنة) ٥/ ٣٥٨.

(١) في (ل) و (ط): الإسلام ورن الخلفاء، والتصويب من (ذم الكلام).

(٢) في (ل) و (ط): عليهم ساقطة، والتصويب من (ذم الكلام).

(٣) من السعي في الكلام وترويج الباطل.

(٤) المخاريق: واحدها مخراق، وهي ما تلعب به الصبيان من الخرق المفتولة. انظر (لسان العرب) ٩/ ٧٦ مادة (خرق). والمقصود أن أهل الكلام أتوا بكلام حقير باطل لا قيمة له.

(٥) الحشا: هو ما اضطمت عليه الضلوع، وهو ما دون الحجاب مما في البطن. (لسان العرب) ١٤/ ١٧٨ مادة (حشا). والمراد به أنه يخالف الأمر الحقيقي المستقر في القلوب والفطر.

(٦) في (ط): فح.

(٧) في (ذم الكلام): بكسا.

(٨) في (ل) و (ط): فيكونوا، والتصويب من (ذم الكلام).

أثبتت[1] الصفة وأثبتت العيب، وهؤلاء نفوا الصفة كما نفوا العيب، ويردون على النصارى في مقالتهم في عيسى وأمه فيقولون: لا يكون في المخلوق غير المخلوق، فيبطلون القرآن، فلا يخفى على ذوي الألباب أن كلام أولهم[2] وكلام آخرهم كخيط السحارة[3]، فاسمعوا الآن يا ذوي الألباب، وانظروا ما فضل هؤلاء على أولئك: أولئك قالوا ـ قبح الله مقالهم ـ: إن الله موجود بكل مكان، وهؤلاء يقولون: ليس هو في مكان[4] ولا يوصف بأين. وقد قال المبلغ ﷺ عن الله عز وجل لجارية معاوية بن الحكم[5] رضي الله عنه «**أين الله؟**»[6]. وقالوا: هو من فوق، كما هو من تحت[7]، لا ندري أين هو، ولا يوصف بمكان، فليس هو في السماء، وليس هو في الأرض، وأنكروا

---

(١) في (ذم الكلام): أثبت له.

(٢) في (ل): أولهم ساقطة، والتصويب من (ذم الكلام).

(٣) في (ذم الكلام): كخيط سحارة. والمقصود السحرة جمع سحار.

(٤) في (ط): في كل مكان.

(٥) معاوية بن الحكم السلمي صحابي كان ينزل بالمدينة ويسكن في بني سليم، له حديث حسن عن النبي ﷺ في الكهانة، والطيرة، وتشميت العاطس في الصلاة جاهلاً، وفي عتق الجارية. انظر: (الاستيعاب) ٣/ ٣٨٣، و(أسد الغابة) ٤/ ٣٨٤.

(٦) في (ط): «قالت: في السماء» الحديث سيأتي في ص٤٦١، ٤٩٨، ٤٩٩ وجواب الجارية معروف. وأبو إسماعيل أراد الإنكار عليهم بمخالفة سؤال الرسول ﷺ للجارية بـ: «أين الله؟».

(٧) في (ذم الكلام): كما هو تحت.

الجهة والحد[1]. وقال أولئك: ليس له كلام إنما خلق كلاماً، وهؤلاء[2] يقولون: تكلم مرة، فهو متكلم به منذ تكلم لم ينقطع الكلام، ولا يوجد كلامه في موضع ليس هو به، ثم يقولون: ليس هو[3] في مكان، ثم قالوا: ليس له صوت ولا حروف. وقالوا: هذا زاج[4] وورق، وهذا صوف وخشب، وهذا إنما قصد به النفس[5] وأريد به التفسير، وهذا صوت القاري، أما ترى أن منه[6] حسناً وغير حسن، وهذا لفظه أو ما تراه مجازاً به[7]. حتى قال[8] رأس من رؤوسهم[9]: أو يكون قرآن من

---

(١) الحد: في اللغة المنع، ونهاية الشيء، وقد يكون مشتركاً ويسمى حداً مشتركاً، وهو ذو وضع بين مقدارين يكون هو بعينه نهاية لأحدهما وبداية للآخر، أو نهاية لهما أو بداية لهما. والحد هو ما يميز به المحدود من غيره. انظر: (التعريفات) للجرجاني ص٨٣، و(كشاف اصطلاحات الفنون) ١/ ١١٢، و(درء التعارض) ٣/ ٣٢٠، و(الفتاوى) ٩/ ٤٩. وسيأتي إطلاق الحد على الله.

(٢) أولئك: هم المعتزلة الذين يقولون: كلام الله مخلوق، وهؤلاء هم الأشاعرة.

(٣) في (ل): ليس هو مكان: والتصويب من (ذم الكلام).

(٤) الزاج: فارسي معرب وهو نوع من الأدوية والأخلاط متعدد يأتي على أشكال صلبة فيحل بالماء أو بالخل ليتخذ مداداً وحبراً للأقلام. انظر: (لسان العرب) ٢/ ٢٩٣ مادة (زوج)، وانظر: (الجامع لمفردات الأدوية) لابن البيطار ١/ ١٤٨.

(٥) في (ذم الكلام): النقش.

(٦) في (ل): أن منه ساقطة.

(٧) في (ذم الكلام): يجازي به.

(٨) في (ذم الكلام): قال ساقطة.

(٩) لعله أراد بذلك ابن فورك، لقربه منه وغالب ما ذكره هنا موجود في كتاب ابن فورك (مشكل الحديث).

لبد[1]. وقال آخر: من خشب، فراوغوا فقالوا:/ هذا حكاية عبر بها عن القرآن، والله تكلم مرة، ولا يتكلم بعد ذلك، ثم قالوا: غير مخلوق، ومن قال مخلوق كافر، وهذا من فخوخهم[2] يصطادون به قلوب عوام أهل السنة، وإنما اعتقادهم أن القرآن غير موجود، لفظية[3] الجهمية الذكور بمرة، والجهمية[4] الإناث بعشر مرات[5].

٣٦١/ب

---

(١) اللبد بكسر اللام المشددة: هو جمع الشيء بعضه على بعض، ومنه قوله تعالى: ﴿ كَادُواْ يَكُونُونَ عَلَيْهِ لِبَدًا ﴾ أي مجتمعين بعضهم على بعض. وفي الصحاح: «والتبد الورق أي تلبَّد بعضه على بعض» كما أن الرقع التي يرقع بها الثوب يطلق عليها لبدة، جمعها لبد. فيكون المعنى أن القرآن يكون من رقع بعضه على بعض. انظر: (النهاية في غريب الحديث) ٤/ ٣٢٤ مادة (لبد)، و(الفائق في غريب الحديث) ٣/ ٣٠١ مادة (لبد)، و(لسان العرب) ٣/ ٣٨٥ مادة (لبد)، وانظر: (الصحاح) ٢/ ٥٣٣ مادة (لبد).

(٢) الفخ: اسم لآلة معروفة يصطاد بها. انظر: (لسان العرب) ٣/ ٤١ مادة (فخخ).

(٣) افترقت الجهمية في كلام الله ثلاث فرق: فرقة قالت: القرآن مخلوق، وفرقة قالت: نقف فلا نقول مخلوق ولا غير مخلوق، وفرقة قالت: تلاوة القرآن واللفظ بالقرآن مخلوق. وقال الإمام أحمد: اللفظية جهمية. انظر: (درء التعارض) ١/ ٢٦٠، وانظر كتاب: (السنة) للإمام أحمد، تحقيق الدكتور محمد سعيد القحطاني ص٤٢، وانظر: (المقالات) طبع هلموت ريتر ص٦٠٢ وانظر أقوال أئمة السلف فيمن قال لفظي بالقرآن مخلوق (في شرح أصول أهل السنة والجماعة) للالكائي ٢/ ٣٤٩.

(٤) في (ذم الكلام): الأشعرية الإناث.

(٥) قال المؤلف رحمه الله «وكان يحيى بن عمار يقول: «المعتزلة الجهمية الذكور، والأشعرية الجهمية الإناث، ومرادهم الأشعرية الذين ينفون الصفات الخبرية». انظر: (الرسالة المدنية) ص٣٨، فالجهمية اسم يطلقه المؤلف على الجهمية الخالصة والمعتزلة والأشاعرة ومن ذلك اسم هذا الكتاب «بيان تلبيس =

وأولئك قالوا: لا صفة[١]، وهؤلاء[٢] يقولون: وجه كما يقال: وجه النهار، ووجه الأمر، ووجه الحديث، وعين: كعين المتاع، وسمع: كأذن الجدار، وبصر كما يقال: جداران[٣] هما يتراءيان. ويد كيد المنة والعطية، والأصابع كقولهم: خراسان بين أصبعي الأمير، والقدمان كقولهم: جعلت الخصومة تحت قدمي، والقبضة كما قيل: فلان في قبضتي، أي أنا أملك أمره، وقال: الكرسي العلم، والعرش الملك، والضحك الرضى، والاستواء الاستيلاء، والنزول القبول، والهرولة مثله، شبهوا من وجه، وأنكروا من وجه، وخالفوا السلف، وتعدوا الظاهر، فردوا الأصل، ولم يثبتوا شيئاً، ولم يبقوا موجوداً.

ولم يفرقوا بين التفسير والعبارة بالألسنة، فقالوا: لا نفسرها نجريها عربية، كما وردت، وقد تأولوا تلك التأويلات الخبيثة، وأرادوا بهذه المخرقة أن يكون عوام المسلمين أبعد غياباً، عنها وأعيا ذهاباً منها، ليكونوا أوحش عند ذكرها، وأشمس[٤] عند

= الجهمية..» وهو رد على الرازي أحد كبار الأشاعرة.

(١) وهم المعتزلة الذين ينفون الصفات جميعها ويثبت بعضهم الصفات كالعلم والقدرة والحياة والوجود على خلاف بينهم في إثباتها وأكثرهم على نفي حقائقها. انظر تفصيل ذلك في كتابهم المشهور (الأصول الخمسة) للقاضي المعتزلي عبد الجبار الهمذاني ص١٥١، ١٦١، ١٨٢.

(٢) وهم: الأشاعرة. وأكثر الأقوال التي ذكرها الهروي هنا للأشاعرة.

(٣) في (ط) و(ذم الكلام): جدار.

(٤) عبارة عن النفور وعدم الاستقرار عند ذكرها، ومنه فرس شموس التي تشرد وتجمح. والشموس من أسماء الخمر لأنها تشمس صاحبها وتجمح به. انظر: =

سماعها، وكذبوا، بل التفسير أن يقال وجه، ثم [لا][1] يقال: كيف وليس كيف في هذا الباب من مقال المسلمين. فأما العبارة فقد قال الله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ﴾ [المائدة: ٦٤] وإنما قالوها هم بالعبرانية فحكاها عنهم بالعربية، وكان رسول الله ﷺ يكتب كتابه بالعبرانية فيها أسماء الله وصفاته فيعبر بالألسنة عنها، ويكتب إليه بالسريانية، فيعبر له زيد بن ثابت[2] رضي الله عنه بالعربية، والله تعالى يدعى بكل لسان باسمه فيجيب، ويحلف بها فيلزم، وينشد فيجاز، ويوصف فيعرف.

ثم قالوا: ليس ذات الرسول ﷺ بحجة، وقالوا: ما هو بعدما مات بمبلغ[3] فلا يلزم به الحجة[4] فسقط من أقاويلهم

= (اللسان) مادة (شمس) ٦/ ١١٣، و(النهاية في غريب الحديث) ٢/ ٥٠١ (شمس).

(١) في (ل) و(ذم الكلام): ساقطة، وزدتها من (ط).

(٢) هو زيد بن ثابت بن الضحاك من بني النجار أنصاري خزرجي، أول مشاهده الخندق وكانت معه راية بني النجار يوم تبوك. تعلم لغة اليهود العبرانية ولغة النصارى السريانية وكان يكتب لرسول الله ﷺ بهاتين اللغتين ويقرأ لرسول الله ﷺ ما يكتب له. انظر: (الاستيعاب) ١/ ٥٣٢ بهامش الإصابة، وانظر: (الإصابة) ١/ ٥٤٣. وقد كتب رسول الله ﷺ إلى كسرى وقيصر يدعوهم إلى الإسلام. انظر: (صحيح البخاري) كتاب المغازي، باب كتاب النبي ﷺ إلى كسرى وقيصر ٥/ ١٣٦، و(مسند أحمد) ١/ ٢٦٢، وانظر: (الفتاوى) ٣/ ٣٠٦.

(٣) هذه المقالة نسبها ابن حزم (في الفصل) ١/ ١٦١ إلى الأشعرية وقال: «أخبرني سليمان بن خلف الباجي أن هذا قول ابن فورك ولهذا قتله محمود سبكتكين بالسم» وانظر: (سير أعلام النبلاء) ١٧/ ٢١٦.

(٤) في (ل) سقط هذا الحديث: «أخبرنا الحسن بن محمد بن علي ثنا محمد بن عبدالله ثنا أحمد بن نجدة حدثنا سعيد بن منصور حدثنا أبو معشر عن محمد بن =

على ثلاثة أشياء: أنه ليس في السماء رب[1]، ولا في الروضة رسول، ولا[2] في الأرض كتاب. كما سمعت يحيى بن عمار[3] يحكم به عليهم، وإن كانوا يموهونها[4] وورّوا عنها واستوحشوا من تصريحها. فإن حقائقها لازمة لهم، وأبطلوا التقليد، فكفَّروا آباءهم وأمهاتهم وأزواجهم وعوام المسلمين، وأوجبوا النظر في الكلام[5]، واضطروا إليه الدين بزعمهم[6]، فكفَّروا السلف.

وقالت طائفة منهم: الفرض لا يتكرر. فأبطلت الشرائع،

= كعب ﴿لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ﴾ [الأنعام: آية ١٩] قال: من بلغه القرآن فقد بلغه محمد ﷺ، وقد صح من رواية يزيد بن عبدالله أبي بردة بن أبي بردة بن أبي موسى عن جده أبي بردة عن أبيه أبي موسى الأشعري رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**لا يسمع بي يهودي ولا نصراني، فلا يؤمن بي إلا دخل النار**» ثم قرأ ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِهِۦ مِنَ ٱلْأَحْزَابِ فَٱلنَّارُ مَوْعِدُهُۥ﴾ [هود: آية ١٧] فقال: لا يسمع بي فسقط. من أقاويلهم. . . انظر: (ذم الكلام) مخطوط ص٤٤٣ الحديث. أخرجه الإمام مسلم (في صحيحه) كتاب الإيمان، باب ما جاء في وجوب الإيمان برسالة محمد ﷺ ١/ ١٣٤ حديث رقم ٢٤٠.

(١) في (ل): إنه ليس في السمٰوات، والتصويب من (ذم الكلام).

(٢) في (ل): وما الأرض، والتصويب من (ذم الكلام).

(٣) هو الإمام أبو زكريا، يحيى بن عمار بن يحيى الشيباني الإمام المحدث. الواعظ شيخ سجستان، نزيل هراة، كان شديداً على المبتدعة رأساً في التفسير، فصيحاً مفوهاً حسن الموعظة، وكان من شيوخ أبي إسماعيل الهروي أخذ عنه علم التفسير، كانت وفاته سنة (٤٢٢هـ) وله تسعون سنة. انظر: (سير أعلام النبلاء) ١٧/ ٤٨١، و(العبر) ٢/ ٢٤٩، و(شذرات الذهب) ٣/ ٢٢٦، و(طبقات المفسرين) ٢/ ٣٧٣، و(طبقات الحنابلة) ٢/ ٢٤٧.

(٤) في (ذم الكلام) و(ط): موهوها.

(٥) وهو قولهم: «أول ما يجب على المسلم النظر» وسيأتي.

(٦) أي جعلوه من ضروريات هذا الدين.

وسموا الإثبات تشبيهاً، فعابوا القرآن، وضللوا الرسول، فلا تكاد ترى منهم رجلاً ورعاً، ولا للشريعة معظماً، ولا للقرآن محترماً، ولا للحديث موقراً، وسلبوا التقوى ورقة القلب وبركة[1] التعبد ووقار الخشوع واستفضلوا الرسول. فانظر[2]، فلا هو طالب آثاره، ولا تتبع[3] أخباره، ولا يناضل عن[4] سننه، ولا هو راغب في أسوته، يتقلب[5] بمرتبة العلم وما عرف[6] حديثاً واحداً، تراه يهزأ بالدين، ويضرب له الأمثال، ويتلعب بأهل السنة، ويخرجهم أصلاً من العلم، لا تنفر لهم عن بطانة إلا خانتك، ولا عن عقيدة إلا رابتك، وألبسوا ظلمة الهوى، وسلبوا هبة[7] الهدى، / فتنبو عنهم الأعين، وتشمئز منهم القلوب.

١/٣٦٢أ

قال[8]: وقد شاع في المسلمين أن رأسهم علي بن إسماعيل الأشعري كان لا يستنجي ولا يتوضأ ولا يصلي، وقد سمعت محمداً العمري[9] النسابة أبا المعالي[10]

---

(١) في (ل): وبدلوا، والتصويب من (ذم الكلام).
(٢) في (ط): بالنظر.
(٣) في (ذم الكلام): متتبع.
(٤) في (ط): على.
(٥) في (ط): يتقلد مرتبة العلم.
(٦) في (ذم الكلام): ومتى عرف.
(٧) في (ذم الكلام): هيبة، و(ط): نعمة.
(٨) في (ل) و (ط): قالوا والصواب ما ثبت لأن الكلام متصل لأبي إسماعيل الهروي.
(٩) في (ذم الكلام): محمد بن زيد العمري، ولم أعثر على ترجمته.
(١٠) في (ل): أبا العا، و(ط): أنبأنا المعافي، والتصويب، من (ذم الكلام).

يقول[1]: سمعت أبا الفضل الحارثي القاضي[2] بسرخس[3] يقول: سمعت زاهراً بن أحمد[4] يقول: أشهد لمات أبو الحسن الأشعري متحيراً بسبب مسألة تكافؤ الأدلة، فلا جزى الله امرءاً أناط مخاريقه بمذهب الإمام المطلبي[5] رحمه الله تعالى، وكان من أبر خلق الله قلباً، وأصونهم سمتاً، وأهداهم هدياً، وأعمقهم علماً، وأقلهم تعمقاً، وأوقرهم للدين، وأبعدهم من التنطع، وأنصحهم لخلق الله، جزاه خيراً.

قال: فرأيت قوماً منهم يجتهدون في قراءة القرآن وحفظ حروفه والإكثار من ختمه ثم اعتقاده فيه ما قد بيناه، اجتهاد روغان كالخوارج. وذكر بإسناده[6] من حديث سفيان الثوري،

---

(١) في (ل) و (ط) ساقطة: والتصويب من (ذم الكلام).

(٢) أبو الفضل الحارثي: لم أجد له ترجمة.

(٣) سرخس: بفتح أوله وسكون ثانيه وفتح الخاء وقيل بتحريك الجميع، وهي مدينة كبيرة بنواحي خراسان، بين نيسابور ومرو. انظر: (معجم البلدان ٣/ ٢٠٨.

(٤) زاهر بن أحمد بن محمد بن عيسى، أبو علي السرخسي فقيه خراسان، وشيخ القراء والمحدثين، سمع أبا القاسم البغوي ويحيى بن صاعد، وحدث عنه الحاكم والصابوني وغيرهم، وأخذ علم الكلام عن الأشعري. انظر: (سير أعلام النبلاء) ١٦/ ٤٧٦، و(تبيين كذب المفتري) ٢٠٦، و(شذرات الذهب) ٣/ ١٣١.

(٥) محمد بن إدريس الشافعي أبو عبدالله القرشي ثم المطلبي، الإمام المعروف، ينسب إليه المذهب الشافعي، ولد سنة (١٥٠)هـ وتوفي سنة (٢٠٤)هـ. انظر: (سير أعلام النبلاء) ١٠/ ٥ ـ ٩٩.

(٦) اختصر المؤلف إسناد الهروي فقد ساقه بسنده إلى سفيان الثوري من طريقين.

عن الصلت بن بهرام[1]، عن المنذر[2] بن هوذة[3]، عن خرشة ابن الحر[4]، أن حذيفة بن اليمان[5] قال: إنا آمنا ولم نقرأ، وسيجيء[6] قوم يقرؤون القرآن[7] ولا يؤمنون.

وبإسناده[8] من حديث زيد بن أبي أنيسة[9]، عن القاسم بن

---

(١) الصلت بن بهرام عن أبي وائل وزيد بن وهب، وعنه مروان بن معاوية وابن عيينة. قال أحمد: كوفي ثقة، وقال ابن عيينة: كان أصدق أهل الكوفة. انظر: (ميزان الاعتدال) ٢/ ٣١٧، و(لسان الميزان) ٣/ ١٩٤.

(٢) المنذر بن هوذة: قال ابن أبي حاتم (في كتاب الجرح والتعديل): «منذر بن هوذة روى عن خرشة بن الحر، روى عنه الصلت بن بهرام سمعت أبي يقول ذلك». ٨/ ٢٤٢ رقم (١٠٩٦).

(٣) في (ذم الكلام): عن المنذر بن هوذة نسبه حسين عن خرشة بن الحر.

(٤) خرشة بن الحر الفزاري الكوفي، كان يتيماً في حجر عمر، من كبار التابعين، وقيل: له صحبة، حدث عن عمر وأبي ذر وغيرهم وهو ثقة بالاتفاق، مات سنة (٧٤هـ). انظر: (طبقات ابن سعد) ٦/ ١٤٧، و(التقريب) ١/ ٢٢٢، و(سير أعلام النبلاء) ٤/ ١٠٩.

(٥) حذيفة بن اليمان العبسي، من كبار الصحابة، أسلم هو وأبوه، وصدهما المشركون عن شهود بدر، وشهد اليمان أحداً واستشهد بها وشهد حذيفة ما بعدها. صاحب سر رسول الله ﷺ، واستعمله عمر على المدائن حتى مات بها سنة (٣٣)هـ.

انظر: (الإصابة في تمييز الصحابة) لابن حجر ١/ ٣١٦.

(٦) في (ذم الكلام): وسيجؤون.

(٧) في (ل): القرآن ساقط، والتصويب من (ذم الكلام).

(٨) اختصر المؤلف بعض إسناد الهروي.

(٩) زيد بن أبي أنيسة، واسمه زيد الجزري، أبو أسامة الرهاوي، إمام حافظ كان عالم الجزيرة وهو من طبقة شعبة ومالك لكنه قديم الموت، وثقه يحيى بن معين وغيره. مات سنة (١٢٥)هـ وعاش (٣٦) سنة. انظر: (سير أعلام النبلاء) =

عوف[1] قال: سمعت ابن عمر يقول: لقد عشنا برهة من دهرنا، وإن أحدنا يؤتى الإيمان قبل القرآن[2].

وبإسناده[3] من حديث إسماعيل بن مهاجر[4]، عن أبيه[5]، عن ابن عمر قال: إنا كنا صدور هذه الأمة، وكان الرجل من خيار أصحاب رسول الله ﷺ وصالحيهم ما يقيم إلا سورة من القرآن أو شبه ذلك، وكان القرآن قد ثقل عليهم، رزقوا علماً به وعملاً[6]

= (٦/ ١٨٨)، و(تهذيب التهذيب) (٣/ ٣٩٧).

(١) في (ط): عون.
وهو القاسم بن عوف الشيباني الكوفي من بني مرة بن همام، روى عن البراء وزيد بن أرقم وابن عمر وغيرهم، وعنه قتادة، وأيوب، وزيد بن أبي أنيسة وغيرهم، قال ابن حجر: صدوق يغرب، وذكره ابن حبان (في الثقات). انظر: (تهذيب التهذيب) ٨/ ٣٢٦، و(التقريب) ٢/ ١١٨، و(الميزان) ٣/ ٣٧٦.

(٢) أخرجه الحاكم (في مستدركه) ١/ ٣٥ وقال: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولا أعرف له علة ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي».
وأخرجه أيضاً ابن مندة (في كتاب الإيمان) ٢/ ٣٦٩، ٣٧٠ رقم (٢٠٧) وقال: «هذا إسناد صحيح على رسم مسلم والجماعة إلا البخاري.

(٣) اختصر المؤلف بعض إسناد الهروي.

(٤) هو إسماعيل بن إبراهيم بن مهاجر البجلي، الكوفي، يروي عن أبيه، وعبدالملك بن عمير، ضعفه غير واحد. قال البخاري: في حديثه نظر، وقال أحمد: أبوه أقوى منه. انظر: (ميزان الاعتدال) ١/ ٢١٢، و(تهذيب التهذيب) ١/ ٢٧٩.

(٥) وأبوه: إبراهيم بن مهاجر، يروي عن إبراهيم النخعي، وطارق بن شهاب والشعبي، وعنه شعبة، والثوري وغيرهم. قال يحيى بن سعيد: لم يكن بالقوي، وقال أحمد لا بأس به، وقال ابن عدي: يكتب حديثه في الضعفاء. انظر: (ميزان الاعتدال) ١/ ٦٧، و(تهذيب التهذيب) ١/ ١٦٨.

(٦) في (ل) و(ذم الكلام): أو عملاً.

وأن آخر هذه الأمة يخفف عليهم القرآن حتى يقرأه الصبي والعجمي لا يعلمون شيئاً منه[١]»[٢].

قلت: ومثل ذلك معروف عن جندب بن عبدالله البجلي أنه قال: أوتينا الإيمان قبل أن نقرأ القرآن، ثم أوتينا القرآن فازددنا إيماناً[٣]، وإنكم تؤتون القرآن قبل الإيمان[٤] فتوسل أحدكم[٥].

---

(١) هذا الأثر أخرجه الهروي بإسناده ولكن المؤلف اختصر إسناده.

(٢) انتهى كلام الهروي من كتابه (ذم الكلام) مخطوط، من ص ٤٤٠ ـ ٤٤٧.

(٣) أخرجه بسنده عن جندب بن عبدالله: ابن ماجه في مقدمة السنن، باب في الإيمان (١/ ٢٣) حديث رقم (٦١).
وأخرجه ابن منده (في كتاب الإيمان) ٢/ ٣٧٠ رقم (٢٠٨)، وأخرجه أيضاً ابن بطة (في الإبانة الكبرى) ٢/ ٨٤٧ رقم (١١٣٦) بسنده عن جندب. بألفاظ مقاربة لما ذكره المؤلف. قال جندب: «كنا مع رسول الله ﷺ غلماناً حزاورة فنتعلم الإيمان قبل أن نتعلم القرآن فازددنا إيماناً» وفي لفظ: «ثم تعلمنا القرآن فازددنا به إيماناً». كلهم من طريق وكيع بن الجراح.

(٤) وأخرجه البيهقي (في شعب الإيمان) ١/ ١٩٣ حديث رقم (٥) من طريق حجاج ابن نصير، عن حماد بن نجيح عن أبي عمران الجوني، عن جندب بن عبدالله قال: «كنا مع النبي ﷺ ونحن فتيان حزاورة فتعلمنا الإيمان قبل أن نتعلم القرآن ثم تعلمنا القرآن فازددنا به إيماناً»، زاد حجاج بن نصير في روايته: «وإنكم اليوم تتعلمون القرآن قبل الإيمان».
قال البوصيري (في زوائد ابن ماجة) ١/ ٥٥ عن إسناد وكيع: «هذا إسناد صحيح رجاله ثقات». وأما إسناد حجاج بن نصير فهو ضعيف من أجل حجاج قال فيه ابن حجر (في التقريب) ص١٥٣: «ضعيف كان يقبل التلقين».

(٥) بياض بمقدار نصف صفحة: ولم أتوصل إلى معرفة أن يكون سقط من المخطوط أم ترك من الناسخ. وما بعده كلام جديد بدأه المؤلف بمناقشة الرازي في مسألة أخرى. والله أعلم.

٣٦٢/ب
عودة المؤلف إلى الرازي في كتابه نهاية العقول

/ وهذا الرازي لما ذكر مسألة الرؤية في «نهايته»[(١)] وذكر فيها حجج النفاة والمثبتة كان ما ذكره من حجج النفاة العقلية والسمعية أظهر مما ذكره من حجج المثبتة، وهذه عادته في كثير من مناظرته يحتج بالباطل من السفسطة وفروعها بما لا يحتج بمثله للحق. وقال في مسألة الرؤية بعد أن ذكر مسالكها العقلية: «فظهر[(٢)] من مجموع ما ذكرناه أن الأدلة العقلية ليست قوية في هذه المسألة قال: واعلم أيضاً أن التحقيق في هذه المسألة أن الخلاف فيها يقرب أن[(٣)] يكون لفظياً، وسنبينه إن شاء الله تعالى»[(٤)].

اعتراف الرازي وموافقيه أن الرؤية التي دلت عليها النصوص تدل على إثبات الجهة

الوجه الثاني[(٥)]: أن هذا الرجل قد اعترف هو ومن يوافقه أن الرؤية التي دل عليها الكتاب والسنة واتفاق سلف الأمة، بل الإدراك المنفي عن الله في قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] يدل على أن الله تعالى في الجهة، وذلك يقتضي دلالة الكتاب والسنة واتفاق سلف الأمة على شيئين: على رؤية الله تعالى، وعلى أنه في الجهة. وذكر اعتراف فضلاء المعتزلة بأن النبيين كانوا يعتقدون ذلك.

---

(١) كتاب (نهاية العقول) سبق، ومسألة الرؤية هي الأصل الحادي عشر في نهاية العقول (المخطوط) لوحة ١٥٥ إلى لوحة ١٧٧.
(٢) (في النهاية): فظهر لك.
(٣) (في النهاية): من أن يكون.
(٤) (نهاية العقول): للرازي لوحة ١٦٣/أ.
(٥) سبقه الوجه الأول قول: إن ما ذكره عن المعتزلة والكرامية.

أما **الأول** فإنه لما ذكر الحجج السمعية التي للمعتزلة على نفي الرؤية قال: «وهذه الشبه أربع:

الأولى: وهي الأقوى، التمسك بقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ﴾ قال: واعلم أن هذه الآية تارة يتمسكون بها على أنه تعالى لا يُرى بالأبصار في الدنيا، ولا في الآخرة. وتارة على استحالة كوننا رائين له.

أما **الوجه الأول** فإنما يتم بإثبات أمور أربعة: **أحدها**: أن إدراك البصر هو الرؤية[1].

قال: ويدل عليه أمران: **أحدهما**: أنه لا فرق في اللغة بين أن يقال: رأيت فلاناً ببصري. وبين أن يقال: أدركته ببصري. كما لا فرق[2] بين أن يقال: أدركته بأذني. وبين أن يقال: سمعته بأذني.

وثانيهما: أن أهل اللسان فهموا من هذه الآية نفي الرؤية، وذلك يدل على أن العرب يستعملون إدراك البصر بمعنى الرؤية[3].

---

(١) ثم قال: وثانيها أن المراد بالأبصار المبصرون، وثالثها: أن الآية تقتضي عموم النفي في حق كل الأشخاص، ورابعها: أنها تقتضي عموم النفي في حق كل الأزمنة..» (نهاية العقول) لوحة ١٦٦/أ.

(٢) في (ل): كما فرق والتصويب من (النهاية).

(٣) قوله: «وذلك يدل على أن العرب يستعملون إدراك البصر بمعنى الرؤية» ليست في (النهاية).

وروي[1] عن عائشة لما بلغها أن كعباً قال: إن محمداً رأى ربه. أنكرت ذلك، وقالت[2]: «ثلاث من حدثك بهن فقد كذب: من حدثك أن محمداً رأى ربه فقد أعظم الفرية على الله، قال تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣] قال: وروي عن ابن عباس مثل ذلك»[3].

ثم قال في الجواب عن هذا: «لا نسلم أن إدراك البصر عبارة عن نفس[4] الرؤية.

بيانه: هو أن الإدراك غير موضوع بالحقيقة للرؤية[5] أصلاً، لكنه مستعمل في رؤية الشيء المحدود بطريق المجاز[6] ومتى كان كذلك لم يلزم من الآية هاهنا[7] نفي الرؤية. وإنما قلنا: إن

---

(١) في (النهاية): فقد روي أنه لما بلغ عائشة.

(٢) في (النهاية): «وقالت قف شعري بما قلت».

(٣) أخرجه البخاري (في صحيحه) ٨/١٦٦ كتاب التوحيد (٤) باب قوله تعالى: ﴿عَـٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا﴾، ٤/٨٣ كتاب بدء الخلق باب (٧) إذا قال أحدكم آمين. ومسلم (في صحيحه) ١/١٥٩، ١٦٠، كتاب الإيمان، باب (٧٧) معنى قول الله عز وجل: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ..﴾. والحديث بطوله رقم ٢٨٧ وفي لفظ: «لقد قف شعري لما قلت» رقم ٢٨٩.
وكذلك أخرج مسلم عن ابن عباس أنه رآه بقلبه ١/١٥٨.
والترمذي (في سننه) ٥/٣٩٤، ٣٩٥، كتاب تفسير القرآن، باب ٥٤ سورة النجم.

(٤) في (النهاية): عن الرؤية.

(٥) في (ط): بالحقيقة الرؤية.

(٦) في (ل): المجاوز، والتصويب من (النهاية).

(٧) في (النهاية): لم يلزم من الإدراك هاهنا الرؤية.

الإدراك غير موضوع للرؤية حقيقة، لأن لفظ الإدراك حقيقة في غير الرؤية، [فوجب أن لا يكون حقيقة في الرؤية، إنما قلنا: إن الإدراك غير حقيقة في الرؤية][1]، لأنها حقيقة في اللحوق والبلوغ، سواء كان في المكان كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ أَصْحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ ۝٦١﴾ [الشعراء: ٦١] أو في الزمان كما يقال: أدرك قتادة الحسن، أو في صفة وحالة كما يقال: أدرك الكلام. وأدركت الثمرة إذا نضجت. وأيضاً فإنه يقال: أدركت ببصري حرارة الليل. وإن كانت[2] الحرارة لا ترى. فعلمنا أن الإدراك حقيقة في غير الرؤية، فوجب[3] أن لا يكون حقيقة في الرؤية، لئلا يؤدي إلى الاشتراك الذي هو خلاف الأصل.

وإنما قلنا: إن الإدراك لا يستعمل مجازاً إلا في رؤية الشيء/ المتناهي لوجهين: أحدهما: أنا[4] لما أبصرنا الشيء المتناهي فكان البصر على بعده من ذلك المرئي يتناوله، ولم يتناوله غيره، فجرى في ذلك مجرى من قطع المسافة إلى شيء حتى بلغه ووصل إليه، فلما توهم في هذا النوع من الإبصار معنى اللحوق سمي إدراكاً. فأما إدراكنا للشيء[5] الذي لا يكون في جهة أصلاً، فإنه لا يتحقق فيه معنى البلوغ، فلا جرم

٣٦٣/أ

(١) ما بين المركنين لا يوجد في (النهاية) التي بين يدي، وربما في نسخة أخرى.
(٢) في (النهاية): مع أن الحرارة لا ترى.
(٣) في (النهاية): فلا يكون في الرؤية.
(٤) في (النهاية): الأول: هو أنا.
(٥) في (النهاية): فأما أبصار الشيء.

لا يسمى إدراكاً.

الثاني: أن الاسم[١] إنما يوضع لما يكون معلوماً للواضع، والعرب ما كانوا يتصورون إلا رؤية الشيء المحدود. أما عند الخصم فلأن الرؤية لا على هذا الوجه مستحيلة، وأما عندنا فإنه[٢] وإن أمكن ألا يكون كذلك لكنه ما كان معلوماً[٣] للعرب ولا متصوراً لهم. وإذا ثبت[٤] ذلك ثبت أنهم لم يستعملوا الإدراك[٥] إلا لرؤية الشيء الذي في جهة. فثبت بما ذكرناه أن الإدراك[٦] لو أفاد الرؤية لأفاد رؤية الشيء المتناهي، وهذا هو المراد من قول قدماء الأصحاب: الإدراك[٧] هو الإحاطة بالمرئي.

وإذا ثبت أن الإدراك لا يفيد إلا رؤية مخصوصة لم يلزم من نفي الإدراك نفي مطلق الرؤية، لأنه لا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم[٨].

وأما قوله: العرب لا تفرق[٩] بين الرؤية وبين الإدراك.

---

(١) في (النهاية): هو أن الاسم.
(٢) في (النهاية): فلأنه.
(٣) في (النهاية): ما كان ذلك معلوماً.
(٤) في (النهاية): وإذا كان كذلك ثبت.
(٥) في (النهاية): لم يستعملوا لفظ الإدراك.
(٦) في (النهاية): بما ذكرنا أنه لو أفاد.
(٧) في (النهاية): إن الإدراك هو الإحاطة بالمرئي.
(٨) في (النهاية): لا يلزم من نفي الخاص نفي العام.
(٩) في (النهاية): لا يفرقون.

قلنا: إن ادعيتم ذلك في مطلق الرؤية فهو ممنوع، ودليله ما مضى. وإن ادعيتم ذلك في رؤية مخصوصة فهو مسلم، ولا يضرنا قوله: أهل اللسان فهموا من هذه الآية نفي الرؤية، فدل على أن إدراك البصر هو الرؤية. قلنا: وقد نقل أيضاً أن كثيراً من السلف فهموا الرؤية من قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝٢٣﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣] مع أن النظر عندكم ليس هو الرؤية، وكذلك هاهنا»[١]

تعقيب المؤلف على الرازي في مناقشته للمعتزلة

قلت: فقد أخبر أن العرب ما كانوا يتصورون إلا رؤية الشيء المحدود، وأن رؤية ما ليس في الجهة لم يكن معلوماً لهم ولا متصوراً لهم، وإذا كان كذلك وقد ثبت في النصوص المتواترة عن النبي ﷺ أنه قال: «**إنكم سترون ربكم كما ترون القمر لا تضامون في رؤيته**» وقال أيضاً: «**إنكم سترون ربكم كما ترون الشمس صحواً ليس دونها سحاب، وكما ترون القمر صحواً ليس دونه سحاب**»[٢] وثبت اتفاق سلف الأمة على أن المؤمنين يرون الله يوم القيامة، وقد أخبر[٣] أن العرب المخاطبين بهذا

---

(١) انتهى كلام الرازي من (نهاية العقول) لوحة ١٦٩/ب.

(٢) سبق تخريجه في ص٣٢٥ وشرح معنى تضامون، تضارون، وقد ألف ابن النحاس ت(٤١٦هـ) كتاباً في رؤية الله تبارك وتعالى جمع فيه أحاديث كثيرة بأسانيدها بروايات متعددة، وحققه د. محفوظ الرحمن السلفي، طبع الدار العلمية بدلهي. كما أن الإمام ابن القيم جمع أدلة الرؤية من الكتاب والسنة وأقوال العلماء في كتابه (حادي الأرواح) ص٢٢٢ ـ ٢٧٠.

(٣) أي الرازي.

الكلام لم يكونوا يتصورون من ذلك إلا رؤية ما كان في الجهة، وأن ما سوى ذلك لم يكن معلوماً ولا متصوراً لهم من لفظ الرؤية، ومع هذا فالنبي ﷺ وأهل الإجماع من الصحابة والتابعين أخبروا الخلق بأنهم يرون ربهم، ولم يقولوا برؤية في غير جهة، ولا ما يؤدي هذا المعنى، بل قال: «**كما ترون الشمس والقمر**» فمثل رؤيته بالرؤية لما هو في جهة: علم بالاضطرار أن الرؤية التي تدل عليها نصوص الرسول وإجماع السابقين هي الرؤية التى كان الناس يعرفونها، وهي لما يكون في الجهة. وهذا بين.

وأيضاً فقد أخبر أن ما لا يكون في جهة لا تسمى رؤيته إدراكاً، وأن لفظ الإدراك إذا أريد به الرؤية فهي رؤية مخصوصة، وهي رؤية المتناهي الذي يكون في جهة. فأما الشيء الذي لا يكون في جهة فلا تسمى رؤيته إدراكاً. وإذا كان كذلك فيكون قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾ أي متناهياً لا تحيط به ولا تدركه متناهياً محدوداً، وهذا الذي ذكره جيد وإن كان لم يستوف حجته، فإن أئمة السلف/ بهذا فسروا[1] الآية. ٣٦٣/ب وما ذكرته المعتزلة عن ابن عباس أنه تأول الآية على نفي الرؤية كذب على ابن عباس، بل قد ثبت عنه بالتواتر أنه كان يثبت رؤية

---

(١) قال الإمام الطبري (في صريح السنة) ص٢٠: «أما الصواب من القول في رؤية المؤمنين ربهم عز وجل يوم القيامة وهو ديننا الذي ندين الله به، وأدركنا عليه أهل السنة والجماعة، فهو أن أهل الجنة يرونه على ما صحت به الأخبار عن رسول الله ﷺ». وانظر: (الإبانة) للأشعري ص٣١ـ٥٠.

الله، وفسر قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾ بأنها لا تحيط[1].
وضرب المثل بالسماء فقال: ألست ترى السماء؟ فقال: بلى.
فقال: أكلها ترى؟ قال لا. قال: فالله أعظم»[2].

وإذا كان كذلك فمعلوم أن الله نفى إدراك الأبصار له، لم ينف إدراكه هو لنفسه، ولم ينف مطلق الرؤية، فلو كان هو في نفسه بحيث تمتنع رؤيته مطلقاً، ليس الممتنع الإحاطة دون الرؤية التي ليست[3] بإحاطة لم ينف هذا الخاص، وهو الإدراك من الأبصار، دون إدراكه هو، ودون رؤية الأبصار، لأن نفي العام يستلزم نفي الخاص، ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام، بل يقتضي جواز الخاص أو إبهامه، لأن المدح بنفي الخاص مع كون العام منتفياً لا يحسن، كما لا يحسن أن يقال: لا يقدر بنو آدم على إفناء جميعه، أو لا يقدرون على إفناء ذاته وصفاته، فإن هذا غير مقدور لا لبني آدم ولا لغيرهم، بل هو ممتنع في نفسه، وكذلك لا يقال: الآدميون لا يقدرون على إعدامه أو إماتته أو على سلب قدرته وعلمه ونحو هذا، لأن هذه الأمور ممتنعة في

---

(١) انظر تفسير الطبري فقد ذكره عن ابن عباس بسنده أنه قال: «لا يحيط بصر أحد بالملك» ٧/ ٢٩٩، من سورة الأنعام آية (١٠٣). وانظر أيضاً: (الدر المنثور) للسيوطي ٣/ ٣٣٥ في تفسير الآية، وانظر: (شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة) للالكائي ٣/ ٤٥٩ رقم ٧٨٧ـ٧٨٨، و(الشريعة) للآجري ص٢٥٦ـ٢٥٧.

(٢) سبق ص٨٣.

(٣) في (ط): التي ليست، ساقطة.

نفسها، لا يختص بنو آدم بنفي الاقتدار عليها، بل تخصيصهم بذلك يوهم أنه هو يقدر على ذلك، وهذا كلام باطل، فإن هذا ليس بشيء أصلاً، حتى تكون رؤية الله عند النفاة هي من باب الممتنعات مثل عدمه وموته وإحداثه ونحو ذلك، ولو كان كذلك لم يحسن نفي هذا عن أبصار العباد، كما لا يحسن مدحه بأن العباد لا يعدمونه، ولا يميتونه بل تخصيصهم بنفي إدراك أبصارهم له يقتضي أنه هو يدرك نفسه.

وإذا كان كذلك فإن لفظ الإدراك يقتضي الرؤية الخاصة لمن يكون في جهة علم أن الآية دلت على أنه كذلك.

وأما ما ذكره عن فضلاء المعتزلة فإنه أورد سؤال أبي الحسين البصري[1] وأتباعه وهو: أن موسى عليه السلام يجوز أن يكون عالماً باستحالة الرؤية. وقال[2] في الجواب: قوله: «لِمَ لا يجوز أن[3] يقال: إن موسى عليه السلام كان جاهلاً باستحالة الرؤية عليه. قلنا: لوجوه ثلاثة[4]:

الأول: الإجماع[5] على أن علم الأنبياء بالله وصفاته أتم من علم غيرهم بذلك، فلا يشك أحد أن دعوى الإجماع في ذلك أظهر من دعوى إجماع الصحابة على العمل بالقياس وأخبار

---

(١) سبق ترجمته ص١٣٢.
(٢) أي الرازي في الجواب على أبي الحسين.
(٣) في (ل) و (ط): أن ساقطة، والتصويب من (النهاية).
(٤) في (النهاية): لوجهين.
(٥) في (النهاية): إجماع الأمة.

الآحاد، فإذا خصصنا[1] هذه الأصول بالإجماع فلأن يتمسك بالإجماع هاهنا أولى.

الثاني: أن قبل ظهور أبي الحسين لم ينسب أحد من الأئمة موسى عليه السلام إلى الجهل، بل الناس كانوا بين المعترف بصحة الرؤية وبين المنكر لها[2] متأولين لهذه الرؤية: إما على سؤال رؤية[3] الآية أو على أنه عليه السلام سأل الرؤية لقومه. وإذا كان كذلك كان أبو الحسين مسبوقاً بهذا الإجماع، فيكون سؤاله مردوداً.

الثالث: هو أن أبا الحسين يدعي العلم الضروري بأن المرئي يجب أن يكون مقابلاً للرائي أو لآلة الرؤية، والعلم الضروري حاصل بأن ما كان[4] مقابلاً للجسم فهو مختص بجهة وتحيز[5] فهذان العلمان الضروريان إن كانا حاصلين لموسى عليه السلام فيلزم من اعتقاد صحة رؤية الله اعتقاده لكونه جسماً متحيزاً.

قال: وذلك مما لا يجوز بالاتفاق على الأنبياء عليهم السلام[6]، لأن تجويزه يمنع من العلم بحكمته عند أبي الحسين/ وإذا لم يحصل عنده العلمان الضروريان كان ذلك قادحاً في كونه عليه الصلاة والسلام عاقلا، وذلك لا يقوله عاقل فضلا عن

٣٦٤/أ

---

(١) في (النهاية): صححنا.

(٢) في (ط): لها ساقطة.

(٣) في (النهاية): إما على سؤال الآية.

(٤) في (النهاية): بأن كل ما كان.

(٥) في (النهاية): مختص بالجهة ومتحيز.

(٦) في (النهاية): لا يجوز بالاتفاق في حق الأنبياء.

المسلم[1]»[2] ا. هـ.

تعقيب المؤلف على مناقشة الرازي لأبي الحسين البصري

قلت: فهذا الذي ذكره عن أبي الحسين وأتباعه وهم فضلاء المعتزلة قد تضمن أن موسى عليه السلام سأل الله أن يراه بالبصر، وهم يقولون: يعلم العاقل بالضرورة أن المرئي لا يكون إلا في جهة، ويعلم العاقل بالضرورة أنه لا يكون في الجهة إلا الجسم المتحيز، وذلك يقتضي أن موسى عندهم كان يعتقد أن الله في جهة، وأنه جسم.

وأما قول هذا: بالاتفاق لا يجوز. أي بالاتفاق بينه وبين الشيخ أبي الحسين، لكن هذا الاتفاق ليس بحجة بالإجماع.

كون الرؤية مستلزمة للجهة أمر ثبت بالنصوص المتواترة

الوجه الثالث: أن كون الرؤية مستلزمة لأن يكون الله بجهة من الرائي أمر ثبت بالنصوص المتواترة؛ ففي الصحيحين وغيرهما الحديث المشهور عن الزهري[3] قال: أنا سعيد بن المسيب[4] وعطاء بن يزيد

---

(١) في (النهاية): المسلمين.

(٢) انتهى كلام الرازي من (نهاية العقول) لوحة ١٦٤/ أ، ب.

(٣) الزهري: محمد بن مسلم بن عبيد الله بن عبد الله بن شهاب، أبو بكر القرشي الزهري أحد الأئمة الأعلام، تابعي جليل، سمع غير واحد من الصحابة، ولادته سنه (٥٨هـ) وتوفي سنة (١٢٤هـ) انظر في ترجمته: (سير أعلام النبلاء) ٥/ ٣٢٦ـ ٣٥٠ و(وفيات الأعيان) ٤/ ١٧٧ـ١٧٩، و(البداية والنهاية): ٩/ـ ٣٤٠، و(تهذيب التهذيب) ٩/ ٤٤٥ـ٤٥١.

(٤) سعيد بن المسيب بن حزن بن أبي وهب القرشي المخزومي، أبو محمد، عالم أهل المدينة سيد التابعين، ولد لسنتين مضتا من خلافة عمر رضي الله عنه، روى عن معظم الصحابة وروى عنه خلق كثير منهم الزهري، قال أحمد بن حنبل وغير واحد مرسلات سعيد بن المسيب صحاح، وقال ابن المديني: لا أعلم في =

الليثي[1]، أن أبا هريرة أخبرهما: «أن الناس قالوا: يا رسول الله هل نري ربنا يوم القيامة؟ فقال رسول الله ﷺ: **هل تضارون في رؤية الشمس ليس دونها سحاب؟**. قالوا: لا، قال: **فهل تمارون في رؤية القمر ليس دونه سحاب؟**. قالوا: لا يا رسول الله. قال: **فإنكم ترونه كذلك**»[2]. **وذكر الحديث بطوله، قال أبو سعيد: أشهد لحفظته من رسول الله**[3] ﷺ، **وهكذا هو في الصحيحين من حديث زيد بن أسلم**[4]، **عن عطاء بن**

= التابعين أوسع علماً منه. توفي سنة(٩٣هـ). انظر: (طبقات ابن سعد) ٢/ ٣٧٩، و(سير أعلام النبلاء) ٤/ ٢١٧ـ٢٤٦، و(البداية والنهاية) ٩/ ٩٩، و(شذرات الذهب) ١/ ١٠٢.

(١) عطاء بن يزيد الليثي ثم الجندعي، المدني ثم الشامي، تابعي روى عن تميم الداري وأبي هريرة وأبي سعيد الخدري وغيرهم، وعنه ابنه سليمان والزهري، ثقة، مات سنة (١٠٥هـ): انظر: (تهذيب التهذيب) ٧/ ٢١٧، و(التقريب) ٢/ ٢٣، و(ميزان الاعتدال) ٣/ ٧٧.

(٢) هذه الرواية بهذا السند (في صحيح مسلم): «حدثنا عبد الله بن عبدالرحمن الدارمي أخبرنا أبو اليمان أخبرنا شعيب عن الزهري به) ١/ ١٦٧ كتاب الإيمان رقم ٣٠٠.

وهو بهذا اللفظ عن أبي هريرة بسند آخر عند البخاري (في صحيحه) ٨/ ١٧٩ كتاب التوحيد، باب قوله تعالى: ﴿وجوه يومئذ ناضرة * إلى ربها ناظرة﴾ (٣٤) والحديث في الصحيحين بطوله.

(٣) وفيهما قال أبو سعيد: «أشهد لحفظته من رسول الله ﷺ» وهو أبو سعيد الخدري رضي الله عنه الصحابي المشهور.

(٤) زيد بن أسلم، أبو عبدالله العدوي العمري، المدني، فقيه حجة حدث عن والده أسلم مولى عمر، وعن عبد الله بن عمر، وجابر بن عبد الله، وعن عطاء بن يسار، وابن المسيب وغيرهم، وعنه مالك والسفيانان وغيرهم، توفي (١٣٦هـ) =

يسار[1]، عن أبي سعيد قال: «قلنا: يا رسول الله! هل نرى ربنا؟ قال: هل تضارون في رؤية الشمس إذا كان صحواً؟ قلنا: لا يا رسول الله. قال: فهل تضارون في رؤية القمر ليلة البدر إذا كان صحواً؟. قلنا: لا. قال: فإنكم لا تضارون في رؤية ربكم إلا كما تضارون في رؤيتهما»[2] وساق الحديث بطوله، وفي صحيح مسلم من حديث سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة قال: «قال ناس: يا رسول الله! أنرى ربنا يوم القيامة؟ قال: فهل تضارون في رؤية الشمس بالظهيرة ليست في سحاب؟ قالوا: لا. قال: فهل تضارون في رؤية القمر ليلة البدر ليس في سحاب؟ قالوا: لا، قال: والذي نفسي بيده لا تضارون في رؤيته إلا كما تضارون في رؤية أحدهما»[3] وذكر الحديث بطوله.

إلزام المؤلف للرازي بأن الإخبار بالرؤية إلزام بالرؤية في الجهة

فهذا فيه مع إخباره أنهم يرونه إخبارهم أنه يرونه في جهة منهم من وجوه:

= انظر: (سير أعلام النبلاء) ٥/ ٣١٦، و(تهذيب التهذيب) ٣/ ٣٩٥، و(تذكرة الحفاظ) ١/ ١٣٢، و(شذرات الذهب) ٢/ ١٩٤.

(١) عطاء بن يسار الهلالي، أبو محمد المدني مولى ميمونة زوج النبي ﷺ، ثبت ثقة، روى عن جمع من الصحابة منهم عائشة، ومعاذ، وأبو هريرة، وعنه زيد ابن أسلم، وعمرو بن دينار وغيرهم، مات سنة (١٠٣ هـ) انظر: (تهذيب التهذيب) ٧/ ٢١٧، و(سير أعلام النبلاء) ٤/ ٤٤٨، و(تذكرة الحفاظ) ١/ ٩٠، و(شذرات الذهب) ١/ ١٢٥.

(٢) هو بهذا السند (في الصحيحين): البخاري ٨/ ١٨١، ومسلم ١/ ١٦٧.

(٣) وهو هكذا (في الصحيحين) مع اختلاف يسير وليس فيهما: «والذي نفسي بيده».

أحدها: أن الرؤية في لغتهم لا تعرف إلا لرؤية ما يكون بجهة منهم. فأما رؤية ما ليس في الجهة فهذا لم يكونوا يتصورونه ولا يعرفونه[1] فضلاً عن أن يكون اللفظ يدل عليه كما قد اعترف هو بذلك فيما تقدم.

وهو أيضاً فإنك لست تجد أحداً من الناس يتصور وجود موجود في غير جهة، فضلاً عن أن يتصور أنه يرى، فضلاً عن أن يكون اسم الرؤية المشهورة في اللغات كلها يدل على هذه الرؤية الخاصة.

الوجه الثاني: أنه قال: «فإنكم ترون ربكم كما ترون الشمس **صحواً**، وكما ترون القمر صحواً» فشبه لهم رؤيته برؤية الشمس والقمر، وليس ذلك تشبيهاً للمرئي بالمرئي، ومن المعلوم أنه إذا كانت رؤيته مثل رؤية الشمس والقمر وجب أن يرى في جهة من الرائي، كما أن رؤية الشمس والقمر كذلك، فإنه لو لم [يكن][2] كذلك لأخبرهم برؤية مطلقة، نتأولها على ما يتأول من يقول بالرؤية في غير جهة. أما بعد أن يستفسرهم عن رؤية الشمس صحواً، ورؤية البدر صحواً، ويقول: «**إنكم ترون ربكم كذلك**» فهذا لايمكن أن/ يتأول على الرؤية التي يزعمونها[3]، فإن هذا اللفظ لا يحتملها لا حقيقة ولا مجازاً.

٣٦٤/ب

---

(١) في (ط): ولا يعرفونه ساقطة.

(٢) في (ل): يكن ساقطة، والتصويب من (ط).

(٣) وهي الرؤية التي يزعمها الأشاعرة مع نفي الجهة.

الوجه الثالث: أنه قال: «**هل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب**، و «**هل تضارون في القمر ليس دونه سحاب**» فشبه رؤيته برؤية أظهر المرئيات إذا لم يكن ثَمَّ حجاب منفصل عن الرائي يحول بينه وبين المرئي. ومن يقول: إنه يرى في غير جهة يمتنع عنده أن يكون بينه وبين العباد حجاب منفصل عنهم، إذ الحجاب لا يكون إلا لجسم، ولما يكون في جهة، وهم يقولون: الحجاب عدم خلق الإدراك في العين، والنبي ﷺ مثَّل رؤيته برؤية هذين النورين العظيمين إذا لم يكن دونهما حجاب.

الوجه الرابع: أنه أخبر أنهم « لا يضارون في رؤيته» وفي حديث آخر «لا يضامون» ونفي الضير والضيم أن ما يكون لإمكان لحوقه للرائي، ومعلوم أنما يسمونه رؤية وهو رؤية ما ليس بجهة من الرائي، لا فوقه ولا في شيء من جهاته لا يتصور فيها ضير ولا ضيم، حتى ينفي ذلك، بخلاف رؤية ما يواجه الرائي، ويكون فوقه فإنه قد يلحقه فيه ضيم وضير، إما بالازدحام عليه أو كلال[1] البصر لخفائه: كالهلال، وإما لجلائه: كالشمس والقمر.

ومثل هذا الحديث المشهور حديث قيس بن أبي حازم[2]

---

(١) كَلَّ البصر إذا أعيا وضعف، ولذا يقال: طرف كليل. إذا لم يحقق المنظور. انظر (لسان العرب) ١١/ ٥٩١ مادة (كلل).

(٢) قيس بن أبي حازم الأحمسي، بالحاء المهملة، البجلي، أبو عبد الله، محدث الكوفة، عالم ثقة حافظ سار ليدرك النبي ﷺ وليبايعه فتوفي نبي الله وقيس في الطريق. سمع أكثر الصحابة وتسعة من العشرة توفي سنة (٩٧هـ) أو (٩٨هـ) =

عن جرير بن عبدالله البجلي[1] قال: «كنا جلوساً عند النبي ﷺ فنظر إلى القمر ليلة البدر، قال: **إنكم سترون ربكم عياناً كما ترون هذا، لا تضارون في رؤيته، فإن استطعتم أن لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها**، وقرأ: ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ ٱلشَّمْسِ وَقَبْلَ ٱلْغُرُوبِ﴾ وهذا لفظ البخاري في بعض طرقه، وفيه زيادة لفظ: «**عياناً**»[2] وإلا فبقية ألفاظ الحديث مستفيضة في الصحيحين وغيرهما. وفي الصحيحين من حديث يحيى بن سعيد[3] وثنا سعيد بن أبي عروبة[4] ثنا

= انظر: (سير أعلام النبلاء) ٤/ ١٩٨ و(تذكرة الحفاظ) ١/ ٦١ و(تهذيب التهذيب) ٨/ ٣٨٦، و(تاريخ بغداد) ١٣/ ٤٥٢.

(١) جرير بن عبد الله بن جابر البجلي صحابي جليل، قدم على الرسول في العام الذي توفي فيه صلى الله عليه وسلم، وكان سيد قبيلته، نزل الكوفة ثم تحول إلى قرقيسيا ومات سنة (٥٤هـ) انظر: (الإصابة) ١/ ٢٣٣، و(الاستيعاب) في هامش الإصابة ١/ ٢٣٤.

(٢) في البخاري هذا القمر. انظر التخريجين السابقين فقد ذكر الحديث بألفاظ كثيرة متعددة الأسانيد.

(٣) يحيى بن سعيد بن فروخ أبو سعيد التميمي القطان البصري الحافظ أمير المؤمنين في الحديث، سمع سليمان التيمي وعطاء بن السائب ويحيى بن سعيد الأنصاري وابن أبي عروبة وغيرهم، أثنى عليه أئمة الحديث حتى قال الإمام أحمد: ما رأيت بعيني مثل يحيى بن سعيد القطان وقال: ما كتبت الحديث عن مثل يحيى ابن سعيد، كانت وفاته سنة (١٩٨هـ) انظر: (سير أعلام النبلاء) ٩/ ١٨٥ و(تاريخ بغداد) ١٤/ ١٣٥، و(تهذيب التهذيب) ١١/ ١٦، و(شذرات الذهب) ١/ ٣٥٥

(٤) سعيد بن أبي عروبة مهران أبو النصر العدوي، البصري، ثقة، قال ابن أبي خيثمة: أثبت الناس في قتادة ابن أبي عروبة، روى عن قتادة والنضر بن أنس =

قتادة[1] عن أنس عن النبي ﷺ قال: «**يجتمع المؤمنون يوم القيامة فيلهمون ذلك، فيقولون: لو استشفعنا على ربنا فأراحنا من مكاننا هذا فيأتون آدم. فذكر الحديث إلى أن قالوا: ائتوا محمداً عبداً قد غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر. فيأتوني حتى أستأذن على ربي فيؤذن لي، فإذا رأيت ربي وقعت أو خررت ساجداً لربي، فيدعني ما شاء الله أن يدعني، ثم يقال لي: ارفع محمد، قل يسمع، وسل تعطه، واشفع تشفع، فأرفع رأسي فأحمده بتحميد يعلمنيه الله، ثم أشفع فيحدّ لي حداً فأدخلهم الجنة، ثم أعود إليه الثانية فإذا رأيت ربي عز وجل وقعت أو خررت ساجداً فيدعني ما شاء الله أن يدعني، ثم يقال لي: ارفع رأسك، قل يسمع، وسل تعطه، واشفع تشفع. فأرفع رأسي، فأحمد ربي بتحميد يعلمنيه، ثم أشفع فيحد لي حداً فأدخلهم الجنة، ثم أعود إليه الثالثة فإذا رأيت ربي وقعت أو خررت ساجداً لربي فيدعني ما شاء الله أن يدعني**»[2] فذكر الحديث.

= والحسن البصري وعنه الأعمش وشعبة ويحيى بن سعيد القطان، مات سنة (١٥٥هـ) انظر: (سير أعلام النبلاء) ٦/ ٤١٣، و(تهذيب التهذيب) ٤/ ٦٣.

(١) قتادة بن دعامة بن قتادة أبو الخطاب السدوسي البصري الضرير الإمام الحافظ، قدوة المفسرين والمحدثين، تابعي جليل روى عن أنس بن مالك وعبد الله بن سرخس وعنه خلق كثير منهم: أبو أيوب السختياني وابن أبي عروبة وغيرهم، ولد سنه (٦٠هـ) وتوفي سنه (١١٧هـ) انظر: (سير أعلام النبلاء) ٦/ ٢٦٩_٢٨٣، و(تهذيب التهذيب) ٨/ ٣٥١، و(طبقات المفسرين) ٢/ ٤٣، و(شذرات الذهب) ١/ ١٥٣.

(٢) هذا الحديث بهذا اللفظ وهذا السند أخرجه الإمام أحمد (في مسنده) قال عبد =

فكون الرائي ـ وهو النبي ﷺ ـ يراه، والرائي في مكان ولا يراه، والرائي في مكان آخر، ويعود إلى ذلك المكان: دليل على أن المرئي يرى والرائي في مكان، ولا يرى إذا كان الرائي في مكان آخر/ وهذا الاختصاص لا يكون إلا بما يكون بجهة من الرائي بخلاف ما يسمونه[1] رؤية[2] فإنها من جنس العلم لا اختصاص لها بكون الرائي في مكان دون مكان.

١/٣٦٥أ

وأيضاً ففي الصحيحين عن أبي عمران الجوني[3] عن أبي

= الله: حدثني أبي ،حدثنا يحيى بن سعيد، حدثنا ابن أبي عروبة، حدثنا قتادة عن أنس وذكر الحديث بطوله ٣/١١٦ وهو في الصحيحين كما أشار المؤلف وغيرهما. انظرالبخاري ٨/ ١٧٢ كتاب التوحيد باب (١٩) قوله تعالى: ﴿لما خلقت بيدي﴾ ٨/ ٢٠٠ كتاب التوحيد باب (٣٦) كلام الرب عز وجل للأنبياء ٥/١٤٦، ١٤٧ كتاب التفسير سورة البقرة ﴿وعلم آدم الأسماء﴾ ٧/٢٠٣ باب صفة النار. ومسلم أيضاً (في صحيحه) ١/ ١٨٠ كتاب الإيمان، باب(٨٤) أدنى أهل الجنة منزلة فيها رقم ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٦، وهو في مسند أحمد أيضا من حديث أبي هريرة ٢/ ٤٣٦.

(١) أي الأشعرية.

(٢) الرؤية تكون بالعين وفعلها يتعدى إلى مفعول واحد، وتكون بمعنى العلم وفعلها يتعدى إلى مفعولين. انظر: (اللسان) ١٤/ ٢٩١ مادة (رأى).

(٣) أبو عمران الجوني هو عبد الله بن حبيب الأزدي البصري أحد العلماء، ثقة تابعي، رأى عمران بن حصين وجندب بن عبد الله وأنساً وروى عنهم كما روى عن أبي بكر بن أبي موسى الأشعري وروى عنه سليمان التيمي وابنه وعبد العزيز ابن عبد الصمد العمي وآخرون، مات سنة (١٢٨هـ) انظر: (تهذيب التهذيب) ٦/٣٨٩، و(سير أعلام النبلاء) ٥/ ٢٥٥، و(الجرح والتعديل) ٥/٣٤٦، و(شذرات الذهب) ١/ ١٧٥.

بكر بن عبدالله بن قيس[(١)] ـ وهو ابن أبي موسى الأشعري ـ عن أبيه أن رسول الله ﷺ قال: «**جنتان من فضة آنيتهما وما فيهما، وجنتان من ذهب آنيتهما وما فيهما، وما بين القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم إلا رداء الكبرياء على وجهه في جنة عدن**»[(٢)].

فأخبر أنه لا يمنعهم من النظر إلا ما على وجهه رداء الكبرياء. ومن يقول: إنه يرى لا في جهة عنده ليس المانع إلا كون الرؤية لم تخلق في عينه، لا يتصور عنده أن يحجب الرائي شيء منفصل عنه أصلاً، سواء فسر رداء الكبرياء بصفة من صفات الرب[(٣)] أو بحجاب منفصل عن الرب. فعلى التقديرين لا يتصور عند هؤلاء أن يكون[(٤)] ذلك مانعاً من الرؤية، ولا يمنع من رؤية الله عندهم إلا ما يكون في نفس الرائي. وكذلك قوله: «**في جنة عدن**» سواء كانت ظرفاً له أو للرداء فعلى التقديرين

---

(١) هو أبو بكر بن عبد الله بن قيس بن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه، كوفي، عالم، ثقة، حدث عن أبيه وعن أبي هريرة وابن عباس، وجابر بن سمرة، وعنه أبو عمران الجوني، ولاه الحجاج قضاء الكوفة، عاش بعد أخيه أبي بردة قليلاً وأبو بردة مات سنة (١٠٤هـ). انظر: (سير أعلام النبلاء) ٥/٦ في ترجمة أخيه أبي بردة (أخبار القضاة) ٢/ ٤١٢، ٤١٣.

(٢) أخرجه البخاري (في صحيحه) ٦/ ٥٦ كتاب التفسير، سورة الرحمن، باب: ﴿حُورٌ مَّقْصُورَٰتٌ فِى ٱلْخِيَامِ﴾ وأيضاً في ٨/ ١٨٥ كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۞ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾.
ومسلم (في صحيحه) ١/ ١٦٣ رقم (٢٩٦) كتاب الإيمان، باب (٨٠) إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة ربهم سبحانه وتعالى بنفس السند المذكور.

(٣) انظر: (مشكل الحديث) لابن فورك ص ١٣٩.

(٤) في (ط): أن يكون ساقطة.

يخالف مذهب هؤلاء.

وأيضاً ففي صحيح مسلم عن عبد الرحمن بن أبي ليلى[1] عن صهيب[2] قال: قال رسول الله ﷺ: «**إذا دخل أهل الجنة الجنة نودوا: يا أهل الجنة! إن لكم عند الله موعداً يريد أن ينجزكموه، قال: فيقولون: ما هو؟ ألم يبيض وجوهنا ويزحزحنا عن النار، ويدخلنا الجنة؟ قال: فيكشف الحجاب فينظرون إليه، فوالله ما أعطاهم الله شيئاً هو أحب اليهم مما هم فيه، ثم قرأ:** ﴿۞لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾»[يونس: ٢٦][3]. فأخبر أنه

---

(١) عبد الرحمن بن أبي ليلى أبو عيسى الأنصاري الكوفي الفقيه من كبار التابعين، ولد في خلافة الصديق وحدث عن جمع من الصحابة منهم صهيب إمام حافظ، وحدث عنه طائفة من العلماء منهم ابن سيرين، وعمرو بن مرة، وعطاء بن السائب وغيرهم، قتل سنة (٨٢هـ) بوقعة الجماجم. انظر: (سير أعلام النبلاء) ٤/ ٢٦٢، و(أخبار القضاة) ٢/ ٤٠٦، و(تهذيب التهذيب) ٦/ ٢٦٠، و(شذرات الذهب) ١/ ٩٢.

(٢) صهيب بن سنان أبو يحيى النمري من النمر بن قاسط، يعرف بالرومي لأنه أقام في الروم مدة وهو من أهل الجزيرة سبي من قرية نينوى من أعمال الموصل ثم جلب إلى مكة فاشتراه عبد الله بن جدعان القرشي، وكان من كبار السابقين البدريين حدث عنه بنوه حبيب وزياد، وحمزة، وسعيد بن المسيب، وعبد الرحمن بن أبي ليلى وآخرون، لما طعن عمر استنابه على الصلاة في المسلمين، مات بالمدينة سنه (٣٨هـ) رضي الله عنه. انظر: (طبقات ابن سعد) ٥/ ٢٤٥، و(أسد الغابة) ٣/ ٣٠ وانظر: (سير أعلام النبلاء) ٢/ ١٧، و(شذرات الذهب) ١/ ٤٧.

(٣) صحيح مسلم ١/ ١٦٣ كتاب الإيمان، باب (٨٠) إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة ربهم سبحانه وتعالى برقم ٢٩٧، ٢٩٨ وأخرجه الترمذي (في سننه) ٥/ ٢٨٦ كتاب التفسير، باب (١١) من سورة يونس.

=

يكشف الحجاب فينظرون إليه.

ومن يقول: يرى لا في جهة، لا يقول: إن بينه وبين الخلق حجاباً، ولا يتصور أن يحتجب عن الخلق، ولا أن يكشف الحجاب، وقد صرحوا بذلك كله: قالوا: لأن ذلك كله من صفة الجسم المتحيز. فإذا كان النبي ﷺ قد أخبر بذلك علم أنه يرى في الجهة، وليست الرؤية التي أخبر بها ما يزعمونه من الأمر الذي لا يعقل، ينافقون فيه أهل الإيمان(١).

وعن شعبة(٢) عن يعلى بن عطاء(٣) عن وكيع بن حدس(٤)

= وأخرجه أيضاً ابن النحاس بسنده عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن صهيب به (في كتاب الرؤية) ص١٤.

(١) وهو قول بعض الأشاعرة ومنهم: أن الله يرى بغير جهة فهم يوافقون أهل السنة في إثبات الرؤية ويوافقون المعتزلة في نفي الجهة. انظر: (الأربعين في أصول الدين) للرازي ص ١٨٩ وما بعدها، فبذلك أطلق عليهم المؤلف النفاق.

(٢) شعبة بن الحجاج بن الورد العتكي أبو بسطام الواسطي ثم البصري، ثقة حافظ متقن، كان النووي يقول: هو أمير المؤمنين في الحديث، كانت وفاته سنة (١٦٠هـ) انظر: (سير أعلام النبلاء) ٧/ ٢٠٢ ـ ٢٢٨، و(التقريب) ١/ ٣٥١، و(تاريخ بغداد) ٩/ ٢٥٥ـ ٢٦٦، و(شذرات الذهب) ١/ ٢٤٧.

(٣) يعلى بن عطاء العامري، شيخ ثقة، يروي عن أبيه ووكيع بن حدس وغيرهم، حدث عنه شعبة وحماد بن سلمة، وثقه الإمام أحمد، توفي سنة (١٢٠هـ) انظر: (سير أعلام النبلاء) ٥/ ١،٢، و(تهذيب التهذيب) ٤/ ١٠، و(الجرح والتعديل) ٤/ ٩٤.

(٤) وكيع بن حدس (بمهملات ثلاث وضم أوله وثانيه وقد يفتح ثانيه، ويقال بالعين بدل الحاء ورجح أحمد أن الصواب حدس بالحاء) (المسند٤/ ١١) أبو مصعب العقيلي، روى عن عمه أبي رزين العقيلي وعنه يعلى بن عطاء العامري، وقال: الذهبي لا يعرف. تفرد عنه يعلى بن عطاء، قال ابن عيينة: غير معروف وقال =

عن أبي رزين، قال: **قلت** يا رسول الله: أنرى ربنا يوم القيامة؟ قال: **نعم**. قال: وما آية ذلك في خلقه؟ قال: **أليس كلكم ينظر إلى القمر ليلة البدر، وإنما هو خلق من خلق الله. الله أعظم وأجل**» وفي رواية حماد بن سلمة عن يعلى بن عطاء، عن وكيع ابن حدس عن عمه أبي رزين قال: «قلت: يا رسول الله: كلنا نرى الله يوم القيامة؟ وما آية ذلك في خلقه؟ قال: **يا أبا رزين! أليس كلكم يرى القمر مخلياً؟** قلت: بلى. قال: **والله أعظم، وذلك آيته في خلقه**» رواه أحمد وأبو داود وابن ماجه، ولفظ أبي داود: «**قلت: يا رسول الله! أكلنا يرى ربه؟**» وفي رواية له: «**مخلياً به يوم القيامة**، وما آية ذلك في خلقه قال: **يا أبا رزين! أليس كلكم يرى القمر؟**» وفي رواية له: «**ليلة البدر مخلياً به**»، قلت: بلى قال: **والله أعظم**»[1] قال الخلال: سمعت أبا

= ابن حجر: مقبول. انظر: (تهذيب التهذيب) ١١/ ١٣١ ، و(التقريب) ٢/ ٣٣١، و(ميزان الاعتدال) ٤/ ٣٣٥.

(١) أخرجه بهذا السند والمتن أبو داود (في سننه) ٢/ ٥٨٤ في كتاب السنة، باب الرؤية وأيضاً أخرجه ابن أبي عاصم (في السنة) ١/ ٢٠ رقم (٤٦٠) وأخرجه ابن خزيمة (في كتاب التوحيد) ١/ ٤٣٨.

وأخرجه عن حماد بن سلمة: أحمد (في مسنده) ٤/ ١١/ ١٢ وأما أبو داود فهو عن شعبة وقد سبق.

وابن ماجه (في سننه) المقدمة، باب(١٣) باب فيما أنكرت الجهمية رقم (١٨٠).

وابن أبي عاصم (في السنة) ١/ ٢٠٠، باب ما ذكر عن النبي ﷺ كيف نرى ربنا في الآخرة، رقم ٤٥٩. أخرجه أيضاً ابن خزيمة (في التوحيد) ١/ ٤٣٩ رقم ٢٥٤.

=

سعيد المصيصي[1] الفقيه قال، قال أبو صفوان: رأيت

= وأخرجه الآجري (في الشريعة) عن حماد به ص ٢٦٢.

والدارمي (في الرد على الجهمية) ص ٩٠ رقم ١٧٦.

والحديث مداره على وكيع بن حدس وهو ضعيف لما سبق. قال عنه الألباني (في ظلال الجنة في تخريج السنة): حديث حسن رجاله ثقات رجال مسلم غير وكيع بن حدس قال الذهبي: «لا يعرف» وقال الحافظ: «مقبول» يعني عند المتابعة وقد توبع فهو بها حسن. وتوبع وكيع بن حدس عن أبي رزين من حديث آخر طويل وفيه: قال: قلت يا رسول الله: كيف وهو شخص واحد ونحن ملء الأرض ننظر إليه وينظر إلينا؟ قال: **أنبئك بمثل ذلك في آلاء الله الشمس والقمر: آية منه صغيرة ترونها في ساعة واحدة وتريانكم، لا تضامون في رؤيتها ولعمر إلهك: لهو على أن يراكم وترونه أقدر منهما على أن يريانكم وترونهما**».

أخرجه عبد الله بن أحمد عن أبيه بسنده عن دلهم بن الأسود بن عبدالله عن أبيه عن عمه لقيط بن عامر(وهو أبو رزين) المسند ١٣/٤ وانظر: (السنة) لعبد الله ابن أحمد ٤٨٥/٢ رقم (١١٢٠) وابن أبي عاصم (في السنة) ٢٣١/١ رقم ٥٢٤ باب (١١١) مختصر.

وأخرجه مطولاً (في السنة) أيضاً ٢٨٦/١ رقم ٦٣٦ باب (١٥٠).

وأخرجه أيضاً مطولاً ابن خزيمة (في كتاب التوحيد) ٤٦٠/١ رقم ٢٧١.

وقد أورده الإمام ابن القيم رحمه الله بطوله بسند الإمام أحمد في كتابه (زاد المعاد في هدي خير العباد) ٦٧٣/٣ في فصل في قدوم وفد بني المنتفق على رسول الله ﷺ، وقد أطال رحمه الله فيه في شرح غريبه وبين من خرجه وشرح قضاياه وقواه وقال: «رواه أئمة أهل السنة في كتبهم وتلقوه بالقبول وقابلوه بالتسليم والانقياد ولم يطعن أحد منهم فيه ولا في أحد من رواته» وسيأتي الكلام عليه في موضوع الصورة في آخر الكتاب.

(١) أبو سعيد الحسن بن علي الفقيه المصيصي، بكسر الميم وتشديد الصاد المهملة الاولى نسبة إلى بلدة كبيرة على ساحل الشام المصيصة، وروى عنه أبو يعلى (في طبقات الحنابلة) ١٧٣/١ ولم يترجم له. انظر: (الأنساب) للسمعاني ٣١٧/٥.

المتوكل[1] في النوم، وبين يديه نار مؤججة عظيمه فقلت: يا أمير المؤمنين! لمن هذه النار؟ فقال: هذه لابني المنتصر، لأنه قتلني/ ، وتدري لِمَ قتلني؟ لأني حدثته أن الله يرى في الآخرة. ٣٦٥/ب

قال أبو سعيد: فقال إبراهيم الحربي[2]: هذه رؤيا حق. وذلك أن المتوكل كتب حديث حماد بن سلمة عن يعلى بن عطاء عن وكيع ابن حدس بيده عن عبد الأعلى، وقال: لا أكتبه إلا بيدي.

فقد أخبر النبي ﷺ أن الله يرى يوم القيامة لما سأله، وسأله عن آية ذلك في خلقه. والآية: العلامة والدلالة، وهو ما يعلم به ويدل على جواز ذلك، فذكر له النبي ﷺ ما يدل بطريق قياس

---

(١) المتوكل على الله الخليفة العباسي اسمه جعفر بن المعتصم بن الرشيد بن محمد المهدي بن المنصور العباسي، ولد سنه (٢٠٥هـ) وبويع له بالخلافة بعد أخيه الواثق سنه (٢٣٢هـ) ولما ولي الخلافة استبشر الناس بولايته فإنه كان محباً للسنة وأهلها ورفع المحنة وكتب إلى الآفاق لا يتكلم أحد في القول بخلق القرآن، كانت مدة خلافته أربع عشرة سنة وعشرة أشهر، وفي سنة (٢٤٧) تمالأ ولده المنتصر وجماعة من الأمراء على الفتك به فقتلوه ثم ولوا بعده ولده المنتصر ولم يبق في الخلافة سوى ستة أشهر حتى مات من علة أصابته سنه (٢٤٨هـ) انظر: (البداية والنهاية) ١٠/ ٣٣٧،٢٤٩ـ٣٥٢، انظر: (سير أعلام النبلاء) ٢/ ٣٠ ـ ٤٥، و(تاريخ بغداد) ٧/ ١٦٥، ٢/ ١١٩، و(شذرات الذهب) ٢/ ١١٤.

(٢) إبراهيم بن إسحاق بن إبراهيم بن بشير الحربي نسبة إلى محلة ببغداد مشهورة تقع في الجانب الغربي عند باب حرب، يكنى أبا إسحاق، فقيه حافظ أخذ عن الإمام أحمد وكان إماماً في الفقة والعلم حافظاً للحديث صنف كتبًا كثيرة منها غريب الحديث، وكان إماماً في الزهد والورع توفي سنة (٢٨٥هـ) انظر: (طبقات الشافعية) للسبكي ٢/ ٢٧ و(سير أعلام النبلاء) ٣/ ٣٥٦، و(تاريخ بغداد) ٦/ ٢٨، و(شذرات الذهب) ٢/ ١٩٠. سبق ص١٧.

التنبيه والأولى. وقد قدمنا غير مرة أن مثل هذا القياس في قياس الغائب على الشاهد هو مما ورد في الكتاب والسنة، فقال: «**أليس كلكم يرى القمر مخلياً به ليلة البدر؟**» قال: «**فالله أعظم وأجل**» وقال: «**إنما هو خلق من خلق الله**»، «**وذلك آيته في خلقه**»[1].

وإثباته ﷺ جواز الرؤية لجميع الخلق في وقت واحد وكل منهم يكون مخلياً به بالقياس على رؤية القمر مع قوله: «**والله أعظم وأجل**» دليل واضح على أن الناس يرونه مواجهة عياناً، يكون بجهة منهم، وأنه[2] إذا أمكن في بعض مخلوقاته أنه يراه الناس في وقت واحد كلهم يكون مخلياً به، فالله أولى أن يمكن ذلك فيه، فإنه أعظم وأجل.

الوجه الرابع[3]: أن كون الله يرى بجهة من الرائي ثبت بإجماع السلف والأئمة[4] مثل ما روى اللالكائي[5] عن علي بن

---

(١) الحديث السابق.

(٢) في (ط): وأنه ساقطة.

(٣) هذا الوجه الرابع حسب سياق الأوجه الثلاثة السابقة، وقد سبق أن قسم المؤلف الوجه الثالث إلى أربعة أوجه في الرد على الرازي في رده على شبه الكرامية.

(٤) قال الأشعري في رسالة إلى أهل الثغر: باب ذكر ما أجمع عليه السلف من الأصول التي نبهوا بالأدلة عليها وأمروا في وقت النبي ﷺ بها قال: الإجماع الحادي عشر: وأجمعوا على أن المؤمنين يرون الله عز وجل يوم القيامة بأعين وجوههم. انظر: (الرسالة إلى أهل الثغر) لأبي الحسن الأشعري ص٢٠٥، ٢٣٧.
ونقل ابن القيم (في كتاب حادي الأرواح) أقوال جمع غفير من السلف ـ من الصحابة ومن بعدهم ـ في إثبات الرؤية ص ٢٥٩ـ٢٦٨.

(٥) أبوالقاسم هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري الرازي اللالكائي، الإمام الحافظ، فقيه شافعي فقيه بغداد في وقته، صنف كتاباً في السنن وآخر في معرفة =

أبي طالب أنه قال: « إن من تمام النعمة دخول الجنة والنظر إلى الله في جنته»[1].

وعن عبد الله بن مسعود أنه قال في مسجد الكوفة، وبدأ باليمين قبل الحديث فقال: «والله ما منكم من إنسان إلا أن ربه سيخلو به يوم القيامة، كما يخلو أحدكم بالقمر ليلة البدر، قال: فيقول: ما غرك بي يا ابن آدم؟ ـ ثلاث مرات ـ ماذا أجبت المرسلين؟ ـ ثلاثاً ـ كيف عملت فيما علمت؟»[2].

وعن أبي موسى الأشعري «أنه كان يعلم الناس سنتهم ودينهم. قال: فشخصت أبصارهم، أو قال: حرفوها عنه، قال: فما حرف أبصاركم عني؟ قالوا: الهلال أيها الأمير. قال فذاك أشخص أبصاركم عني؟ قالوا: نعم. قال: فكيف إذا رأيتم الله جهرة»[3].

= أسماء من في الصحيحين وكتاب شرح السنة، توفي سنة (٤١٨ هـ) انظر: (سير أعلام النبلاء) ١٧/ ٤١٩، و(تاريخ بغداد) ١٤/ ٧١، و(البداية والنهاية) ١٢/ ٢٤، و(شذرات الذهب) ٣/ ٢١١.

(١) أخرجه اللالكائي (في شرح أصول أهل السنة والجماعة) ٣/ ٤٩٦ رقم ٨٥٩ عن علي بن أبي طالب موقوفاً.

(٢) المصدر السابق ٢/ ٤٩٦ رقم ٨٦٠.
واخرجه أيضاً ابن خزيمة (في كتاب التوحيد) في موضعين، أحدهما مختصر والآخر مطول ١/ ٣٦٣ رقم ٢١٧، ١/ ٤٢٠ رقم ٢٤٥.

(٣) المصدر السابق ٣/ ٤٩٨ رقم ٨٦٢.
وأخرجه عبد الله بن الإمام أحمد (في كتاب السنة) ١/ ٢٥٣ رقم ٤٦٥ بسنده عن أبي موسى الأشعري به، وأخرجه أيضاً بسنده عن أبي موسى الأشعري مرفوعاً =

وعن معاذ بن جبل قال: «يحبس الناس يوم القيامة في صعيد واحد. فينادى: أين المتقون؟ فيقومون في كنف من الرحمن لا يحتجب منهم ولا يستتر. قلت: من المتقون؟ قال: قوم اتقوا الشرك وعبادة الأوثان وأخلصوا لله العبادة فيمرون إلى الجنة»[1].

= ابن خزيمة (في كتاب التوحيد) ١/ ٤٤١، ٤٤٢ رقم ٢٥٦، ٢٥٧ ولفظه: قال أبو موسى: «شخص الناس بأبصارهم، قال: رفعوا أبصارهم ينظرون، قال النبي ﷺ: **ما تنظرون؟** . . .» الحديث، قال ابن خزيمة: «علمي بهذا الإسناد وهم هذا من قِبَلِ أبي موسى الأشعري لا من قول النبي ﷺ».

وأخرجه بسنده أيضاً الدارمي (في كتاب الرد علي الجهمية) عن أبي موسى الأشعري موقوفاً ص١٠١ رقم (١٩٦).

وأخرجه الآجري (في الشريعة) أيضاً ص٢٦٤.

(١) أخرجه اللالكائي (في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة) ٣/ ٤٩٨، ٤٩٩ رقم (٨٦٤).

والكنف (بفتح الكاف والنون في اللغة) الجانب، وكنفاه ناحيتاه عن يمينه وشماله، وأكناف الجبل والوادي نواحيه. انظر: (النهاية في غريب الحديث) ٤/ ٢٠٤، ٢٠٥ (كنف)، و(لسان العرب) ٩/ ٣٠٨ مادة (كنف). أما كنف الرحمن فهو وصف يليق بجلاله وعظمته، فقد ثبت في الصحيحين أن رجلاً سأل ابن عمر: كيف سمعت رسول الله ﷺ يقول في النجوى؟ قال: «**يدنو أحدكم من ربه حتى يضع كنفه عليه فيقول: عملت كذا وكذا فيقول: نعم**. .» الحديث. أخرجه البخاري (في صحيحه) ٧/ ٨٩ كتاب الأدب، باب (٦٠) والتفسير ٥/ ٢١٤ تفسير سورة هود (١١) والتوحيد (٨/ ٢٠٣) باب (٣٦) ومسلم (في صحيحه) ٤/ ٢١٢٠ كتاب التوبة(٨) حديث (٥٢) وفسره الدارمي في رده على بشر المريسي ص ٥٢٥ ضمن عقائد السلف بعد أن ذكر هذا الحديث قال: «قلت: فتفسيره(كنفه) نعمته وستره وعافيته، فتأويل هذا على أنه الستر مع القرب والدنو والمناجاة» وقال ابن حجر (في الفتح) ١٣/ ٤٧٧ : «فيضع كنفه =

وروى اللالكائي عن ابن وهب[1] قال: «سمعت مالك بن أنس يقول: الناظرون ينظرون إلى الله عز وجل يوم القيامة بأعينهم»[2]

وعن أشهب[3] قال: «وسئل مالك عن قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣] أينظر الله عز وجل؟ قال: نعم فقلت: إن أقواماً يقولون: ينظرما عنده. قال: بل ينظر إليه نظراً وقد قال موسى: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن

= (بفتح الكاف والنون بعدها فاء) المراد بالكنف الستر، وقد جاء مفسراً بذلك في رواية عبد الله بن المبارك عن محمد بن سواء عن قتادة أنه تحيط به عنايته التامة» وانظر: (خلق أفعال العباد) للبخاري ص ٦٢.

(١) عبد الله بن وهب بن مسلم القرشي مولاهم أبو محمد البصري الفقيه، ثقة حافظ عابد، صاحب مالك بن أنس، سمع من جماعة منهم مالك بن أنس، وسليمان ابن بلال وغيرهم، وعنه عبد الرحمن بن مهدي، وأحمد بن صالح المصري، وعلي بن المديني وغيرهم مات سنة (١٩٧هـ) له ترجمة مطولة (في تهذيب التهذيب) ٦/ ٧١ـ٧٤، وانظر: (التقريب) ١/ ٤٦٠، ٢/ ٥٣، وانظر: (سير أعلام النبلاء) ٩/ ٢٢٣، و(شذرات الذهب) ١/ ٣٤٧.

(٢) انظر: (شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة) ٣/ ٥٠١ رقم ٨٧٠.
وأخرجه بسند اللالكائي الآجري (في كتاب الشريعة) عن عبد الله بن أبي داود به عن ابن وهب به ص ٢٥٤.

(٣) أشهب بن عبد العزيز بن داود بن إبراهيم القيسي الإمام العلامة مفتي مصر: يقال: اسمه مسكين وأشهب لقب له، ولد سنة (١٤٠هـ) سمع مالك بن أنس،والليث بن سعد، وسليمان بن بلال وغيرهم، وحدث عنه الحارث بن مسكين، أدرك الشافعي حين قدم مصر مات سنة (٢٠٤). انظر: (سير أعلام النبلاء) ٩/ ٥٠٠، و(تهذيب التهذيب) ١/ ٣٥٩ و(شذرات الذهب) ٢/ ١٢، و(وفيات الأعيان) ١/ ٢٣٨.

تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف: ١٤٣] وقال الله: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴿١٥﴾﴾. [المطففين: ١٥]»[١].

وعن مالك أنه قيل له: «إنهم يزعمون أن الله لا يرى. فقال: السيف، السيف/ »[٢]. ١/٣٦٦

وقد تقدم[٣] كلام ابن الماجشون[٤] واحتجاجه أيضاً على الرؤية بحجابه[٥] للكفار[٦].

وعن الأوزاعي[٧] أنه قال: إني لأرجو أن يحجب الله جهماً

---

(١) انظر: (شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة) ٣/ ٥٠١، ٥٠٢ رقم ٨٧١ كما أخرجه أيضاً في موضع آخر بسند آخر عن أشهب بلفظ مختلف ٣/ ٤٦٨ رقم (٨٠٨).

(٢) انظر: المصدر السابق بنفس الصفحات في كتاب اللالكائي (شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة) ونقله أيضاً ابن القيم (في حادي الأرواح) ص٢٦٣.

(٣) انظر كلام ابن الماجشون. انظر: (بيان التلبيس) (ط) (٢/ ١٦٦ـ١٦٧).

(٤) عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة ميمون ـ وقيل دينار ـ الإمام المفتي قال الإمام أحمد: لقب بالماجشون لكلمة يقولها بالفارسية (شوني) وهو والد المفتي عبد الملك بن الماجشون صاحب مالك، حدث عن الزهري، ويحيى بن سعيد، ووهب بن كيسان وغيرهم، وعنه إبراهيم بن طهمان، والليث بن سعد، ووكيع، وعبد الرحمن بن مهدي وغيرهم، مات سنة (١٦٤هـ) انظر: (تاريخ بغداد) ١٠/ ٤٣٦، و(سير أعلام النبلاء) ٧/ ٣٠٩، و(تهذيب التهذيب) ٦/ ٣٤٣، و(شذرات الذهب) ١/ ٢٥٩.

(٥) في (ط): بحجابه عن الكفار.

(٦) انظر: (شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة) ٣/ ٥٠٢ رقم ٨٧٣ وأخرجها بسنده الذهبي (في سير أعلام النبلاء) ٧/ ٣١١ وباختصار وذكر ابن القيم (في حادي الأرواح) ص٢٦٤.

(٧) عبد الرحمن بن عمرو بن محمد أبو عمرو الأوزاعي شيخ الإسلام وعالم أهل =

وأصحابه أفضل ثوابه الذي وعده أولياءه، حين يقول: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾ ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣] فجحد جهم وأصحابه أفضل ثوابه الذي وعد أولياءه[(١)].

وعن الوليد بن مسلم[(٢)] قال: سألت الأوزاعي وسفيان الثوري ومالك بن أنس والليث بن سعد[(٣)] عن هذه الأحاديث

= الشام، روى عن خلق كثير من التابعين وكان مولده في حياة الصحابة سنة (٨٨هـ) وروى عن خلق كثير منهم شيوخه ابن شهاب الزهري، ويحيى بن أبي كثير، وروى عنه شعبة، والثوري، ومالك وغيرهم، وكان من أول من صنف ودون العلم بالشام، مات سنة (١٥١هـ) انظر: (سير أعلام النبلاء) ٧/ ١٠٧ ـ ١٣٤، و(وفيات الأعيان) ٣/ ١٢٧، و(البداية والنهاية) ١٠/ ١١٥، و(تهذيب التهذيب) ٦/ ٢٣٨، و(شذرات الذهب) ١/ ٢٤١.

(١) انظر: (شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة) ٣/ ٥٠٣رقم ٨٧٤.

(٢) في (ط): عن أبي الوليد مسلم
وهو: الوليد بن مسلم الإمام الثقة، الحافظ إمام أهل الشام أبوالعباس مولى بني أمية، حدث عن الأوزاعي، ومالك، وسفيان الثوري، والليث بن سعد، وحدث عنه الليث بن سعد، وبقي بن الوليد وهما من شيوخه، وعبد الله بن وهب، وأحمد بن حنبل وغيرهم، كانت وفاته سنة (١٩٥) هـ انظر: (سير أعلام النبلاء) ٩/ ٢١١ـ٢٢٠، و(تهذيب الأسماء واللغات)، ٢/ ١٤٧ و(تهذيب التهذيب) ١١/ ١٥١، و(شذرات الذهب) ١/ ٣٤٤.

(٣) الليث بن سعد بن عبدالرحمن: الإمام الحافظ شيخ الإسلام وعالم الديار المصرية ولد سنة (٩٤هـ) سمع عطاء بن أبي رباح وابن أبي مليكة وغيرهم من كبار التابعين، وروى عنه خلق كثير منهم ابن وهب، وابن المبارك وغيرهم، كانت وفاته سنة (١٧٥ هـ) انظر: (سير أعلام النبلاء) ٨/ ١٣٦ ـ ١٦٣، و(تاريخ بغداد) ١٣/ ٣، و(وفيات الأعيان) ٤/ ١٢٧، و(تهذيب التهذيب) ٨/ ٤٥٩، و(شذرات الذهب) ١/ ٢٨٥

التي فيها الرؤية. فقالوا[1] : «أمِرّوها بلا كيف»[2].

وعن الربيع[3] قال: حضرت الشافعي وقد جاءته رقعة من الصعيد[4] فيها: ما تقول في قول الله ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴿١٥﴾﴾؟ قال الشافعي: «فلما أن حجب هؤلاء في السخط كان هذا دليلاً عن أنهم يرونه في الرضا» قال الربيع: قلت: يا أبا عبد الله! وبه تقول؟ قال: نعم، وبه أدين الله، لو لم يؤمن محمد بن إدريس أنه يرى الله لما عبدالله»[5].

وعن عبد الله بن المبارك قال: «ما حجب الله عنه أحداً إلا عذبه، ثم قرأ: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴿١٥﴾ ثُمَّ إِنَّهُمْ لَصَالُوا۟ ٱلْجَحِيمِ ﴿١٦﴾ ثُمَّ يُقَالُ هَٰذَا ٱلَّذِى كُنتُم بِهِۦ تُكَذِّبُونَ ﴿١٧﴾﴾[المطففين: ١٥ـ١٧] قال بالرؤية»[6].

---

(١) في (ل): فقال، والتصويب من (شرح اعتقاد أهل السنة).

(٢) انظر: (شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة) ٣/ ٥٠٣ رقم ٨٧٥.

(٣) الربيع بن سليمان بن عبد الجبار بن كامل الإمام المحدث الفقيه المصري المؤذن صاحب الإمام الشافعي وناقل علمه، ولد سنة (١٧٤) وثقه الكثيرون، روى عن الشافعي، وعبد الله بن وهب، وحدث عنه أبو داود، وابن ماجه، والنسائي وأبو عيسى، وأبوالعباس الأصم وغيرهم، مات بعد طول عمر وشهرة سنة (٢٧٠هـ) انظر: (سير أعلام النبلاء) ١٢/ ٥٨٧، و(تذكرة الحفاظ) ٢/ ٥٨٦، و(تهذيب التهذيب) ٣/ ٢٤٥، و(شذرات الذهب) ٢/ ١٥٩، و(البداية والنهاية) ١١/ ٤٨.

(٤) الصعيد وجه الأرض، وهو التراب، والمراد به هنا اسم البلاد الواسعة بمصر ويوجد بها عدد مدن عظام منها أسوان ثم قوص وقفط وأخميم. انظر: (معجم البلدان) ٣/ ٤٠٨.

(٥) انظر تخريجه (في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة) ٣/ ٥٠٥ رقم ٨٨٣.

(٦) ذكر اللالكائي بسنده عن عبدالله بن المبارك أن الجهمية أرسلوا إلى عبد الله بن =

نقل المؤلف عن أبي نصير السجزي

وقال الشيخ أبو نصر السجزي[1] في كتاب «الإبانة»[2] له: «وأئمتنا ـ رحمهم الله ـ كسفيان الثوري، ومالك بن أنس وسفيان بن عيينة[3]، وحماد بن سلمة، وحماد بن زيد[4]،

= المبارك سؤالاً بلغة أعجمية «قال: يجسم؟ يعني كيف نرى ربنا يوم القيامة قال: بالعين». قال المحقق: «هذه لغة من اللغات الأعجمية لم أستطع معرفتها» انظر: (شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة) ٣/ ٥٠٥ رقم ٨٨١.

(١) هو أبو نصر عبيد الله بن سعيد بن حاتم الوائلي البكري السجزي نسبة إلى سجستان، الإمام الحافظ شيخ الحرم ومصنف «الإبانة الكبرى» في أن القرآن غير مخلوق وهو مجلد كبير دال على سعة علم الرجل بفن الأثر، توفي أبو نصر بمكة سنه (٤٤٤هـ) انظر: (سير أعلام النبلاء) ١٧/ ٦٥٤، و(تذكرة الحفاظ) ٣/ ١١١٨، و(شذرات الذهب) ٣/ ٢٧١.

(٢) كتاب الإبانة ألفه أبو نصر السجزي في الرد على المبتدعة ونصر السنة في أن القرآن كلام الله غير مخلوق، وقد ذكره المؤلف في مواضع عدة من مؤلفاته ونقل منه نقولاً كثيرة. انظر مثلاً: (درء تعارض العقل والنقل) ٢/ ٨٦، ٦/ ٢٥٠، ٧/ ٢٣٦، وذكره الذهبي (في سير أعلام النبلاء) ١٧/ ٦٥٤، في ترجمة أبي نصر السجزي، وحاجي خليفة (في كشف الظنون) ١/ ٢ وقال الإبانة في الحديث لأبي نصر السجزي. كما ذكره عمر كحالة في معجم المؤلفين ٦/ ٢٣٩ قال في تصانيفه الإبانة الكبرى في مسألة القرآن.

(٣) سفيان بن عيينة بن أبي عمران مولى محمد بن مزاحم الإمام الكبير حافظ العصر شيخ الإسلام أبو محمد الهلالي الكوفي ثم المكي، ولد سنة (١٠٧) أخذ عن كبار التابعين، ومن كبار أصحابه المحدثين عنه: الحميدي والشافعي، وابن المديني، وأحمد، كان رحمه الله صاحب سنة واتباع، مات سنة (١٩٨هـ) انظر: (تاريخ بغداد) ٩/ ١٧٤، و(وفيات الأعيان) ٢/ ٣٩١، و(سير أعلام النبلاء) ٨/ ٤٥٤ ـ ٤٧٥، و(تهذيب التهذيب) ٤/ ١١٧، و(شذرات الذهب) ١/ ٣٥٤.

(٤) حماد بن زيد بن درهم أبوإسماعيل الأزدي العلامة الحافظ الثبت، محدث الوقت، سمع من أنس بن سيرين، وعمرو بن دينار، وثابت البناني وغيرهم، =

وعبد الله بن المبارك، وفضيل بن عياض[1]، وأحمد بن حنبل[2]، وإسحاق بن إبراهيم الحنظلي [3]، متفقون على أن الله سبحانه وتعالى بذاته فوق عرشه، وأن علمه بكل مكان وأنه يرى يوم القيامة بالأبصار فوق العرش، وأنه ينزل إلى سماء الدنيا، وأنه يغضب ويرضى، ويتكلم بما شاء، فمن خالف شيئاً من ذلك فهو منهم بريء، وهم منه برآء»[4].

= وعنه سفيان، وشعبة ـ وهم من شيوخه ـ وعبد الرحمن بن مهدي، وعبد الله بن المبارك، وعلي بن المديني وغيرهم، وثقه جميع الأئمة، مات سنة (١٧٩هـ). (سير أعلام النبلاء) ٧/ ٤٥٦ـ٤٦٦، و(تذكرة الحفاظ) ١/ ٢٢٨، و(البداية والنهاية) ١٠/ ١٧٤، و(تهذيب التهذيب) ٣/ ٩.

(١) الفضيل بن عياض بن مسعود بن بشر الإمام القدوة الثبت الحجة شيخ الإسلام أبو علي التميمي اليربوعي الخراساني، المجاور بالحرم، كتب بالكوفة عن منصور، والأعمش، وعطاء بن السائب، ويحيى بن سعيد، وجعفر الصادق، وعنه ابن المبارك، ويحيى بن القطان، وابن مهدي، والشافعي، وسفيان الثوري، مات سنة (١٨٦هـ) وقيل (١٨٧هـ) انظر: (تذكرة الحفاظ) ١/ ٢٤٥، و(تهذيب التهذيب) ٨/ ٢٩٤، و(سير أعلام النبلاء) ٨/ ٤٢١ـ٤٤٨، و(شذرات الذهب)١/ ٣٦١.

(٢) في (ط): كرر الفضيل وأحمد.

(٣) إسحاق بن إبراهيم بن مخلد بن إبراهيم الحنظلي المروزي نزيل نيسابور، ولد سنة (١٦١هـ) إمام كبير شيخ المشرق سيد الحفاظ، سمع من ابن المبارك، والفضيل بن عياض، وسفيان بن عيينة وغيرهم، وعنه أحمد بن حنبل، ويحيى بن معين ـ وهما من أقرانه ـ والبخاري، ومسلم، وأبو داود، والنسائي، والترمذي وغيرهم كثير، مات سنة (٢٣٨هـ) انظر: (سير أعلام النبلاء) ١١/ ٣٥٨، و(تقريب التهذيب) ١/ ٥٤، و(البداية والنهاية)، ١٠/ ٣١٧، (طبقات المفسرين) ١/ ١٠٢، و(شذرات الذهب) ٢/ ٨٩.

(٤) ذكرها عن أبي نصر السجزي (في كتاب الإبانة) الذهبي (في سير أعلام النبلاء) =

نقل المؤلف عن الخلال في كتاب السنة

وروى الخلال في «كتاب السنة» قال: «حدثنا أبو بكر المروذي[1] قال: سألت أبا عبدالله عن أحاديث الرؤية فصححها، وقال: قد تلقتها العلماء بالقبول، لنسلم الخبر كما جاء»[2].

وعن حنبل بن إسحاق[3] قال: «سمعت أبا عبد الله يقول: أدركنا الناس وما ينكرون من هذه الأحاديث شيئاً: أحاديث الرؤية، وكانوا يحدثون بها على الجملة، يمرونها على حالها غير

= في ترجمة أبي نصر ١٧/٦٥٦ إلى قوله: ويتكلم بما شاء. كما ذكرها المؤلف أيضاً في (درء تعارض العقل والنقل) عن أبي نصر ٦/ ٢٥١.

(١) أبو بكر بن محمد بن الحجاج المروذي الإمام القدوة الفقيه المحدث شيخ الإسلام نزيل بغداد وصاحب الإمام أحمد حيث حدث عنه ولازمه، وكان من أجل أصحابه وروى عنه الخلال وكان إماماً في السنة شديد الاتباع، توفي سنة (٢٧٥هـ) انظر: (تاريخ بغداد) ٤/ ٤٢٣، و(سير أعلام النبلاء) ١٣/ ١٧٣، و(طبقات الحنابلة) ١/ ٥٦، و(شذرات الذهب) ٢/ ١٦٦.

(٢) أخرج بسنده عن المروذي هذا الخبر أبو يعلى (في طبقات الحنابلة) ١١/ ٥٦ قال: «أنبأنا أبو بكر المقري أخبرنا أحمد السوسنجردي أخبرنا أبوبكر بن بخيت حدثنا محمد بن عيسى حدثنا أبو بكر المروذي قال: سألت أحمد بن حنبل عن الأحاديث التي تردها الجهمية في الصفات، والرؤية والإسراء وقصة العرش؟ فصححها وقال: قد تلقتها الأمة بالقبول وتمر الأخبار كما جاءت».

(٣) حنبل بن إسحاق بن حنبل الشيباني، أبو علي ابن عم الإمام أحمد، وتلميذه وحدث عنه، وحدث عنه الخلال وغيره، قال الخلال: قد جاء حنبل عن أحمد بمسائل أجاد فيها الرواية. قال الخطيب: كان ثقة ثبتاً، كانت وفاته سنة (٢٧٣)هـ. انظر) (طبقات الفقهاء) ١/ ١٤٣، و(تاريخ بغداد) ٨/ ٢٨٦، و(سير أعلام النبلاء) ١٣/ ٥١، و(شذرات الذهب) ٢/ ١٦٣.

منكرين لذلك ولا مرتابين»[1].

وقال حنبل: قال أبو عبدالله قال الله تعالى: ﴿ ۞ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحۡيًا أَوۡ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوۡ يُرۡسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذۡنِهِۦ مَا يَشَآءُۚ ﴾[الشورى: ٥١] فكلم الله موسى من وراء حجاب، وقال: ﴿ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ ﴾ قال الله تعالى: ﴿ لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ ﴾ [الأعراف: ١٤٣] فأخبر الله تعالى أن موسى عليه السلام يراه في الآخرة، وقال عز وجل: ﴿ كَلَّآ إِنَّهُمۡ عَن رَّبِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ لَّمَحۡجُوبُونَ ﴿١٥﴾ ﴾ [المطففين: ١٥] ولا يكون حجاب إلا لرؤية، فأخبر الله أن من شاء الله ومن أراد يراه، والكفار لا يرونه[2].

فقال حنبل في موضع آخر: القوم يرجعون إلى التعطيل في

---

(١) قال عبدالله بن أحمد (في كتاب السنة) ١٠/٢٢٩ رقم (٤١١): «رأيت أبي رحمه الله يصحح الأحاديث التي تروى عن النبي ﷺ في الرؤية، ويذهب إليها وجمعها أبي رحمه الله في كتاب وحدثنا بها».
وروى اللالكائي (في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة) ٣/٥٠٧ رقم ٨٨٩ بسنده عن حنبل أنه قال: «قلت لأبي عبدالله - يعني أحمد - في الرؤية قال: أحاديث صحاح نؤمن بها ونقر، وكل ما روي عن النبي ﷺ بأسانيد جيدة نؤمن به ونقر».
كما روى اللالكائي أيضاً مثل هذا في موضع آخر بسنده عن الإمام أحمد: المصدر السابق ١/١٥٦ رقم ٣١٧.

(٢) هذا معنى قول الإمام أحمد في رده على الزنادقة الجهمية ص٤٣ حيث قال «وإنا لنرجو أن يكون الجهم وشيعته ممن لاينظرون إلى ربهم ويحجبون عن الله لأن الله قال للكفار: ﴿ كَلَّآ إِنَّهُمۡ عَن رَّبِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ لَّمَحۡجُوبُونَ ﴿١٥﴾ ﴾ [المطففين: ١٥] فإذا كان الكافر يحجب عن الله والمؤمن يحجب عن الله فما فضل المؤمن على الكافر؟!

قولهم ينكرون الرؤية.

قال: وسمعت أبا عبدالله يقول: قال الله عز وجل: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣] قال: أحاديث تروى في النظر: حديث جرير بن عبدالله وغيره «**تنظرون إلى ربكم**» أحاديث صحاح وقال: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦] وهي النظر إلى الله عز وجل، ثم قال أبو عبدالله: نؤمن بها/ ونعلم أنها حق، يعني أحاديث الرؤية، ونؤمن أن الله يرى، نرى ربنا يوم القيامة لا نشك فيه ولا نرتاب. ٣٦٦/ب

وسمعت أبا عبدالله يقول: قالت الجهمية: إن الله لا يرى في الآخرة، ونحن نقول: إن الله يرى، لقوله عز وجل ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝﴾ وقال الله تبارك وتعالى لموسى: ﴿فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ [الأعراف: ١٤٣] فأخبر الله أنه يرى. وقال النبي ﷺ: «**إنكم [سترون ربكم كما**[1]**] ترون هذا القمر وهذه الشمس**» رواه جرير عن النبي ﷺ[2]، وقال: «**كلكم**

---

(١) «**سترون ربكم كما**» ساقط من (ل). وهي في نص الحديث. والحديث سبق تخريجه. وانظر رد الإمام أحمد على الزنادقة والجهمية في باب الرؤية ص٤١.

(٢) رويت هذه الأحاديث بأسانيد كثيرة عن جرير بن عبدالله. انظر مثلاً:
صحيح البخاري ١/ ١٣٨ كتاب المواقيت، باب فضل صلاة العصر ٨/ ١٧٩ كتاب التوحيد باب قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝﴾.
وأخرجها عن جرير مسلم أيضاً (في صحيحه) ١/ ٤٣٩ حديث رقم (٦٣٣) كتاب المساجد باب (٣٦).
وأبو داود (في سننه) ٢/ ٥٨٤ كتاب السنة، باب الرؤية.
والترمذي (في سننه) ٤/ ٦٨٧ كتاب صفة الجنة، باب ما جاء في رؤية الله تبارك =

يخلو به ربه» و: «**إن الله يضع كنفه على عبده، فيسأله ما عملت**»[1].

هذه الأحاديث تروى عن رسول الله ﷺ تروى صحيحة، وعن الله تبارك وتعالى أنه يرى في الآخرة، وهذه أحاديث عن رسول الله ﷺ غير مدفوعة، والقرآن شاهد أن الله يرى في القيامة، وقول إبراهيم لأبيه: ﴿يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعۡبُدُ مَا لَا يَسۡمَعُ وَلَا يُبۡصِرُ وَلَا يُغۡنِي عَنكَ شَيۡـٔٗا ٤٢﴾ [مريم: ٤٢] فثبت [أن:][2] الله يسمع ويبصر، وقال الله تعالى: ﴿يَعۡلَمُ ٱلسِّرَّ وَأَخۡفَى ٧﴾ [طه: ٧] وقال: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ ٤٦﴾ [طه: ٤٦] وقال أبو عبدالله: فمن دفع كتاب الله ورده والأخبار عن رسول الله ﷺ

= وتعالى (١٦).
وابن ماجة (في سننه) ١/ ٦٣ رقم ١٧٧ المقدمة، باب ما أنكرت الجهمية (١٣).
وأحمد (في مسنده) ٤/ ٣٦٠، ٣٦٢، ٣٦٥.
والدارمي (في الرد على الجهمية) ص٥٤.
وابن أبي عاصم (في السنة) ١/ ٢٠١.
و(السنة) لعبدالله بن أحمد ١/ ٢٢٩ ـ ٢٣٣ حديث رقم ٤١٢، ٤١٣، ٤١٤، ٤١٥، ٤١٦، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢١.

(١) أخرجه البخاري (في صحيحه) ٣/ ٩٧ كتاب المظالم، باب: ﴿أَلَا لَعۡنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ ٥/ ٢١٤ كتاب التفسير (سورة هود) باب قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُ ٱلۡأَشۡهَٰدُ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلَّذِينَ كَذَبُواْ عَلَىٰ رَبِّهِمۡۚ أَلَا لَعۡنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ ٨/ ٢٠٣ كتاب التوحيد، باب كلام الرب عز وجل يوم القيامة مع الأنبياء وغيرهم.
مسلم (في صحيحه) ٤/ ٢١٢٠ حديث رقم (٢٧٦٨) كتاب التوبة، باب قبول توبة القاتل، وابن ماجة (في سننه) ١/ ٦٥ رقم ١٨٣. المقدمة، باب فيما أنكرت الجهمية (١٣) وقد سبق لفظه في ص٤٤٦ هامش (١).

(٢) في (ل): أن ساقطة، والتصويب من (ط).

واخترع مقالة من نفسه وتأول برأيه فقد خسر خسراناً مبيناً، وسمعت أبا عبدالله يقول: «من زعم أن الله لا يرى في الآخرة فقد كفر بالله، وكذب بالقرآن، ورد على الله أمره، فيستتاب فإن تاب وإلا قتل»[(١)].

أئمة الرازي كالأشعري وغيره يثبتون العلو والاحتجاب والرؤية

الوجه الخامس: أن أئمة هذا الرازي كالأشعري وغيره هو أيضاً ممن يثبت الرؤية والاحتجاب، وأن الله فوق العرش، قال الأشعري في مسألة العرش: «فقال سبحانه: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾﴾ [الفجر: ٢٢] وقال عز وجل: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ﴾ [البقرة: ٢١٠] وقال سبحانه: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ﴿٨﴾ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ﴿٩﴾ فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ ﴿١٠﴾ مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ ﴿١١﴾ أَفَتُمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ ﴿١٢﴾﴾ إلى قوله: ﴿لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ ﴿١٨﴾﴾ [النجم ٨ـ١٨] وقال تعالى: ﴿يَا عِيسَىٰ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ [آل عمران: ٥٥] وقال سبحانه: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ﴾، ﴿وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا ﴿١٥٧﴾ بَل رَّفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ﴾ [النساء: ١٥٧ـ١٥٨] وأجمعت الأمة على أن الله عز وجل رفع عيسى إليه إلى[(٢)] السماء، ومن دعاء المسلمين جميعاً إذا هم رغبوا إلى الله عز وجل في الأمر النازل بهم أنهم يقولون: يا ساكن العرش. ومن حلفهم[(٣)]: لا والذي احتجب بسبع

---

(١) انظر: (طبقات الحنابلة) ١/١٤٥ في ترجمة حنبل بن إسحاق وما سمع من الإمام أحمد.

(٢) في (الإبانة): رفع عيسى إلى السماء.

(٣) في (الإبانة): ومن حلفهم جميعاً.

سموات»[1].

قال الحافظ أبو العباس[2]: «وهذا مأخوذ من قوله: إن الله خلق سبع سمٰوات ثم اختار العليا فسكنها»[3].

وقال عز وجل: ﴿ ۞ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ ﴾ [الشورى: ٥١] وقد خصت الآية البشر دون غيرهم ممن ليس من جنس البشر[4]، ولو كانت الآية عامة للبشر وغيرهم لكان أبعد من الشبهة وإدخال الشك على من يسمع آية أن يقول: ما كان[5] لأحد أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً، فيرفع[6] الشك والحيرة من أن يقول: ما كان جنس من الأجناس أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل

---

(١) انتهى كلام الأشعري (من الإبانة) ص٩٠ـ٩١.

(٢) هو الحافظ أبو العباس أحمد بن ثابت بن محمد الأصبهاني الطرقي، وطرق من قرى أصبهان، كان متفنناً صاحب تصانيف، توفي سنة (٥٢١)هـ. انظر: (سير أعلام النبلاء) ١٩/٥٢٨، و(الأنساب) للسمعاني ٤/ ٦٢، و(ميزان الاعتدال) ٨/ ٨٦، و(لسان الميزان) ١/ ١٤٣.

(٣) قال الحافظ أبو العباس أحمد بن ثابت الطرقي: «قرأت كتاب أبي الحسن الأشعري الموسوم بـ«الإبانة» أدلة على إثبات الاستواء. قال في جملة ذلك: ومن دعاء أهل الإسلام إذا هم رغبوا إلى الله يقولون: يا ساكن العرش. ومن حلفهم: لا والذي احتجب بسبع» انظر: (مختصر العلو) للذهبي ص٢٤٠.

(٤) في (ل): البشر ساقطة، والتصويب من (الإبانة).

(٥) في (ل): كان ساقطة، والتصويب من (الإبانة).

(٦) في (الإبانة) و(ط): فيرتفع.

رسولاً، ويترك[1] أجناساً لم يعمهم بالآية، فيدل[2] ما ذكرناه على أنه خص البشر دون غيرهم.

وقال عز وجل: ﴿ثُمَّ رُدُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ مَوْلَىٰهُمُ ٱلْحَقِّ﴾ [الأنعام: ٦٢]، ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ وُقِفُواْ عَلَىٰ رَبِّهِمْ﴾/ [الأنعام: ٣٠]، ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلْمُجْرِمُونَ نَاكِسُواْ رُءُوسِهِمْ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [السجدة: ١٢]، وقال سبحانه: ﴿وَعُرِضُواْ عَلَىٰ رَبِّكَ صَفًّا لَّقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَٰكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [الكهف: ٤٨] قال: كل ذلك يدل على أن الله ليس في خلقه، ولا خلقه فيه، وأنه سبحانه مستوٍ على عرشه[3] جل وعز عما يقول الظالمون علواً كبيراً، جل عما يقول[4] الذين لم يثبتوا له في وصفهم حقيقة، ولا أوجبوا له بذكرهم إياه وحدانية، إذ كان كلامهم يؤول إلى التعطيل وجميع أوصافهم تدل على النفي في التأويل، يريدون بذلك[5] التنزيه ونفي التشبيه، فنعوذ بالله من تنزيه يوجب النفي والتعطيل.

٣٦٧/أ

قال الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِۦ﴾ [النور: ٣٥]. فسمى نفسه[6] نوراً. والنور عند الأمة لا يخلو من أحد معنيين: إما أن يكون نوراً يسمع، أو نوراً يرى. فمن

---

(١) في (الإبانة) و(ط): ونزل.
(٢) في (الإبانة) و(ط): فدل.
(٣) في (الإبانة): مستو على عرشه بلا كيف ولا استقرار.
(٤) جل عما يقول الذين: هذه لا توجد (في الإبانة) قال: «فلم يثبتوا له..».
(٥) في (ل)، (ط): زعموا، والتصويب من (الإبانة).
(٦) في (ط): نفسه ساقطة.

زعم أن الله يسمع ولا يرى كان مخطئاً في نفيه رؤية ربه وتكذيبه لكتابه وقول نبيه ﷺ.

قال: وروي[١] عن عبدالله بن عباس أنه قال: «فكروا[٢] في خلق الله ولا تفكروا[٣] في الله، فإن الله ما بين كرسيه إلى السماء ألف عام، والله عز وجل فوق ذلك[٤]»[٥].

قال: وروت العلماء أيضاً عن النبي ﷺ أنه قال: «**إن العبد لا تزول قدماه من بين يدي الله حتى يسأله عن ثلاث**»[٦].

---

(١) في (الإبانة): وروت العلماء.

(٢) في (ط): تفكروا.

(٣) في (ل): ولا تفكرون.

(٤) لفظ (الإبانة): «تفكروا في كل شيء ولا تفكروا في ذات الله تعالى، فإن بين السماء السابعة إلى كرسيه سبعة آلاف نور وهو فوق ذلك».

(٥) وهذه إحدى روايات الأثر التي سبق تخريجها في ص٢٧٧، ٢٧٨.

(٦) لم أجد هذا الحديث بهذا اللفظ: ولكن أخرج الترمذي (في سننه) ٤/ ٦١٢، كتاب صفة القيامة، باب في القيامة(١) بسنده عن ابن مسعود عن النبي ﷺ قال: «**لا تزول قدم ابن آدم من عند ربه حتى يُسألَ عن خمس: عن عمره فيم أفناه، وعن شبابه فيم أبلاه، وماله من أين اكتسبه وفيم أنفقه، وماذا عمل فيما علم**».
قال الترمذي: «هذا حديث غريب، لا نعرفه من حديث ابن مسعود عن النبي ﷺ إلا من حديث الحسين بن قيس، وحسين بن قيس يضعف في الحديث من قبل حفظه». وله شاهد يقويه.
وقد أخرجه الترمذي أيضاً بعد هذا الحديث، عن ابن برزة الأسلمي، قال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح».
وقد خرجه الألباني (في سلسلة الأحاديث الصحيحة) ٢/ ٦٦٦ رقم ٩٤٦ وذكر رواياته. وانظر تخريج أحاديث (جامع الأصول) ١٠/ ٤٣٦ رقم ٧٩٦٩.

وروت العلماء: «أن رجلاً[1] أتى النبي ﷺ بأمة سوداء، فقال: يا رسول الله! إني أريد أن أعتقها في كفارة، فهل يجوز عتقها؟ فقال لها[2] النبي ﷺ: أين الله؟ فقالت: في السماء[3] - وأومأت بيدها إلى فوق[4] - فقال النبي ﷺ عند ذلك[5] **أعتقها فإنها مؤمنة**»[6].

قال: «وهذا يدل على أن الله على عرشه فوق السماء»[7].

---

(١) الرجل هو معاوية بن الحكم. وقد سبق ص ٤٠٩.

(٢) لها: ساقطة من (ط).

(٣) في (الإبانة) قال: «من أنا»؟ قالت: أنت رسول الله. وهي ثابتة في الحديث.

(٤) وأومأت بيدها إلى فوق: لا توجد في (الإبانة) وفي لفظ بعض روايات الحديث: وأشارت بيدها إلى السماء. (مسند أحمد) ٢/ ٢٩١.

(٥) عند ذلك: لا توجد في (الإبانة).

(٦) الحديث أخرجه مسلم (في صحيحه) ١/ ٣٨١، ٣٨٢، كتاب المساجد، باب تحريم الكلام في الصلاة(٧).
وأخرجه أبو داود (في سننه) ١/ ٢٣٥، ٢٣٦، كتاب المساجد، باب تشميت العاطس في الصلاة.
وأحمد (في مسنده) ٢/ ٢٩١، ٥/ ٤٤٧، ٤٤٨.
وعبدالله بن أحمد (في السنة) ١/ ٣٠٦ رقم ٥٩٦.
وأخرجه أحمد (في مسنده) بلفظ آخر في قصة أخرى ٣/ ٤٥١، ٤٥٢، ٤/ ٢٢٢، ٣٨٨، ٣٨٩.
والدارمي (في سننه) ٢/ ١٨٦ كتاب النذور، باب إذا كان على الرجل رقبة مؤمنة.
ومالك (في الموطأ) ٢/ ٧٧٦، ٧٧٧ كتاب العتق والولاء(٣٨) باب عتق أمهات الأولاد (٥) رقم ٨، ٩.
وأخرجه الطيالسي (في مسنده) ص١٥٠.

(٧) انتهى كلام الأشعري (من كتاب الإبانة) ص٩٠-٩٣.

تعقيب المؤلف على كلام الأشعري

فهذا كله من كلام الأشعري مثل احتجاجه بما ذكره عن المسلمين جميعاً من قولهم: إن الله احتجب بسبع سمٰوات. على أنه فوق العرش، وهو إنما احتجب عن أن يراه خلقه، لم يحتجب عن أن يراهم هو. فعلم أن هذا يحجب العباد عن رؤيته، وهذا يقتضي أنهم يرونه برفع هذه الحجب، وذلك يقتضي أنهم يرونه في الجهة، فإن من يثبت رؤيته في غير جهة من الرائي لا يقول بجواز الحجب المنفصلة أيضاً كما تقدم.

وكذلك احتجاجه بقوله: ﴿ ۞ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ﴾ [الشورى: ٥١] وأن الآية دلت على أن الله يحجب بعض المخلوقات دون بعض، فعلم أنه لا يحتجب عن بعضهم، واحتجاجه[١] بذلك: على أن الله فوق العرش يقتضي أن يحتجب عمن يراه ببعض مخلوقاته، وهذا يستلزم أنه لا يرى إلا في جهة من الرائي.

وكذلك احتجاجه في مسألة العلو بأن الله نور، وأن ذلك يقتضي أنه يرى، ويقتضي أن رؤيته توجب علوه، وكلام الأشعري في مسألة الرؤية والعلو يقتضي تلازمهما، وهذا هو الذي ذكره هذا المؤسس عن الكرامية.

ذكر الرازي في نهايته حجة الموانع في مسألة الرؤية

الوجه السادس: أن هذا المؤسس ذكر في «نهايته» في مسألة الرؤية ما احتج به النفاة من الحجج العقلية والسمعية، وذكر أن أعظم حججهم العقلية حجتان:

---

(١) في (ط): واحتجابه.

أحدهما: حجة الموانع[1]. قالوا: لو صح منا رؤية الله في حال/ من الحالات لصح أن نراه الآن، ولو صح أن نراه الآن لوجب أن نراه الآن، لكنه[2] لم يجب أن نراه الآن، فلا يصح[3] أن نراه في حال من الأحوال. وإنما قلنا إنه لو صح أن نراه في حال من الأحوال لصح أن نراه الآن، لأن كونه بحال يصح أن يرى حكم يثبت له: إما لذاته، وإما لبعض ما يلزم ذاته، وعلى التقديرين فإنه يلزم من استمرار ذاته استمرار هذه الصحة. وإنما قلنا: إنه لو صح أن نراه الآن لوجب أن نراه الآن، لأن الحاسة إن[4] كانت صحيحة والمرئي يكون حاضراً[5] ولا يكون على القرب القريب، ولا على البعد البعيد[6]، ولا يكون في غاية الصغر واللطافة، ويكون مقابلاً للرائي أو لآلة الرؤية، أو لا تكون الحجب حائلة، فإنه يجب حصول الرؤية: إذ لو لم يجب

٣٦٧/ب

---

(١) قال الرازي (في النهاية) لوحة ١٦٥/ب: «وأما شبههم فمنها عقلية، ومنها سمعية، أما العقلية فالشبهة الأولى شبهة الموانع..» والمراد بهم المعتزلة وحجة الموانع وتسمى عند بعضهم دليل التمانع: «وهو امتناع أن يصدر فعلان من نوع واحد في محل واحد» وهو مستنبط من قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] انظر: (درء التعارض) ٩/ ٣٣٧، ٣٥٤ـ٣٥٦، ٣٦٥، ٣٦٦، وانظر: (شرح الطحاوية) لابن أبي العز الحنفي ص٢١، ٢٢.

(٢) في (النهاية): فليس يجب.

(٣) في (النهاية): فليس يصح.

(٤) في (النهاية): إذا كانت.

(٥) في (النهاية): حاضراً في الضوء.

(٦) في (النهاية): (ولا يكون على القرب القريب ولا على البعد البعيد: لا توجد وإنما ذكرها الرازي في موضع آخر كما سيأتي ص٤٦٥.

حصولها عند حصول هذه الأمور لجاز أن يكون بين أيدينا[1] جبال شاهقة ونحن لا ندركها، وذلك محال على ما سبق بيانه في مسألة الإدراك. فإذا ثبت ذلك فهذه الشرائط[2] لا يمكن اعتبارها في حق الله تعالى، لأنها لا تعقل إلا في حق الأجسام أو ما يقوم بها، وإذا لم يمكن اعتبار هذه الشرائط في حق الله لرؤيته[3] وجب أن يكون مجرد سلامة الحس وكونه تعالى بحيث يصح رؤيته كافياً في حصول رؤيته، فلزم أن تدوم رؤية أصحاب الحواس لله تعالى، وذلك باطل بالضرورة. فثبت أن القول بأن الله تعالى يصح أن يرى يفضي إلى الباطل، وما يفضي إلى الباطل يكون باطلاً»[4].

ثم قال في «الجواب[5] عما تمسكوا به أولاً أن نقول: إن مدار هذه الشبهة على أن هذه الحاسة متى كانت سليمة، وكان المرئي[6] حاضراً، والشرائط تكون حاصلة، فإنه يجب حصول هذه[7] الرؤية.

قال: ونحن قد بينا فيما مضى أن ذلك غير واجب بأدلة

---

(١) في (النهاية): أن يحضر بنا.

(٢) في (ط): شرائط، و(النهاية): شروط.

(٣) في (النهاية): في حق رؤية الله.

(٤) انتهى كلام الرازي (من النهاية) لوحة ١٦٥/ب.

(٥) بداية كلام الرازي: «الجواب عما تمسكوا به أولاً أن نقول».

(٦) في (النهاية): والمرئي حاضر.

(٧) في (النهاية): فإنه تجب الرؤية.

عقلية[1] قاطعة لا يرتاب العاقل فيها، وأجبنا عن شكوكهم بأجوبة يقينية لا حاجة[2] بنا إلى إعادتها. وإذا كان كذلك سقطت هذه الشبهة»[3].

تعقيب المؤلف على كلام الرازي في نهايته

وهذا الذي أحال عليه قد ذكره في مسألة السمع والبصر. وهي مسألة الإدراك، فذكر الفصل الأول في حقيقته[4].

ثم قال: «الفصل الثاني في كيفية حصول هذه المدركية، زعمت المعتزلية أنه مهما كانت الحاسة سليمة والمرئي حاضراً ولا يكون على القرب القريب ولا على البعد البعيد ولا يكون صغيراً جداً ولا لطيفاً ولا يكون بين الرائي والمرئي حجب كثيفة وكان المرئي مقابلاً للرائي أو في حكم المقابلة[5]، فعند اجتماع هذه الشرائط يجب حصول الإدراك وعندنا أن ذلك غير واجب، وهو مذهب أبي الهذيل من المعتزلة»[6].

ثم ذكر لهم حجتين:[7].

ثم قال: «وأما المخالفون فلهم في هذه المسألة مقامان:

---

(١) في (النهاية): بأدلة قاطعة.

(٢) فى (النهاية): فلا حاجة.

(٣) انتهى كلام الرازى (من نهايته): لوحة ١٦٨/ أ.

(٤) قال الرازي (في نهايته): «الأصل العاشر في باقي الصفات، والكلام فيه يقع في أقسام ثلاثة: الأول: السمع والبصر، والكلام فيه يقع في المقدمات والمقاصد أما المقدمات ففيها فصول: الفصل الأول: في ماهية الإدراك». لوحة ١٣٥/ أ.

(٥) في (النهاية): المقابل.

(٦) انتهى كلام الرازي (من نهايته) لوحة ١٣٥/ ب.

(٧) الحجتان هما حجة الموانع ص٤٦٣، وحجة المقابلة ص٤٦٨.

تارة بدعوى الضرورة، وتارة بدعوى الاستدلال. أما الأول: فتارة يدعون أن ذلك العلم الضروري/ حاصل للعقلاء بعد الاختبار، ولا حاجة فيه إلى ضرب الأمثال. وتارة يثبتون بالاستدلال أن ذلك معلوم بالضرورة..»[1] وبسط كلامهم في ذلك. ثم قال: والجواب[2] أن نقول: «إما أن تدعي الضروري بحصول[3] الإدراك عند حضور هذه الأمور أو بعدمه عند عدمها. والأول لا نزاع فيه، والثاني فيه كل النزاع. فإن زعمت أنا مكابرون في هذا الإنكار حلفنا بالأيمان المغلظة أنا لما رجعنا إلى أنفسنا لم نجد العلم بذلك أكثر من العلم باستمرار الأمور العادية التي توافقنا على جواز تغييرها عن مجاريها..»[4].

١/٣٦٨

فهذا الجواب الذي ذكره يقتضي أنه وافق على أن العلم الضروري حاصل بوجود الرؤية عند وجود هذه الشرائط، وهذا هو أول المسألة، فإنه حكى عن المعتزلة أنه متى تجتمع هذه الشرائط يجب حصول الإدراك. قال: «وعندنا أن ذلك غير واجب». فإذا سلم أن العلم الضروري بحصول الإدراك عند حصول هذه الأمور لا نزاع فيه كان قد وافق على ما ذكر فيه

---

(١) انظر: (النهاية) لوحة ١٣٧/ب قال بعده: «وأما المقام الأول فهو الذي ارتضاه أبو الحسين لنفسه».

(٢) قال الرازي: «الجواب عما ذكره أبو الحسين». الكلام موجه من الرازي لأبي الحسين البصري من كبار المعتزلة وقد سبقت ترجمته.

(٣) في (ط): بخصوص.

(٤) انتهى كلام الرازي (من نهايته) لوحة ١٣٨/ب

النزاع، وإذا كان كذلك ظهر أن ما ذكره من الجواب في مسألة الرؤية وهو قوله: «إن مدار هذه الشبهة على أن هذه الحاسة متى كانت سليمة وكان المرئي حاضراً فإنه يجب حصول هذه الرؤية»[(١)].

قال: ونحن قد بينا فيما مضى أن ذلك غير واجب. وكلامه فيما مضى قد وافق فيه على وجوب الرؤية عند وجود الشروط، لكن لم يوافق على وجوب عدمها عند عدم الشروط، وإذا لم يذكر جواباً عن حجتهم إلا هذا، وهذا ليس بجواب صحيح بقيت حجتهم على حالها، وإذا كان كذلك لم يصح نفيه لما اتفقت عليه المعتزلة والكرامية.

الحجة الثانية للنفاة وهي حجة المقابلة ومناظرة الرازي الضعيفة لهم

الوجه السابع: أنه ذكر الحجة الثانية لنفاة الرؤية: وهي حجة المقابلة[(٢)]. فقال: «وهي أن الواحد منا لا يرى إلا ما يكون مقابلاً للرائي، أو لآلة الرائي[(٣)] والله تعالى يستحيل أن يكون كذلك، فيستحيل أن يكون مرئياً لنا. واحترزنا بقولنا: أو لآلة الرائي عن رؤية الإنسان وجهه في المرآة. أما المقدمة الأولى فهي من العلوم الضرورية الحاصلة بالتجربة. وأما المقدمة الثانية فمتفق عليها»[(٤)].

---

(١) انظر :(النهاية) لوحة ١٦٨/ أ.

(٢) الحجة الأولى حجة الموانع ص٤٦٤ .

(٣) في (ط): المرئي.

(٤) (النهاية): لوحة ١٦٥/ ب.

ثم قال[1]: «والجواب عما تمسكوا به ثانياً من وجوه ثلاثة:

الأول: ما بينا فيما مضى[2] أن المقابلة ليست شرطاً لرؤيتنا هذه الأشياء، وأبطلنا ما ذكروه من دعوى الضرورة والاستدلال في هذا المقام.

والثاني: سلمنا أن المقابلة شرط في صحة رؤيتنا لهذه الأشياء، فَلِمَ قلتم إنها تكون شرطاً في صحة رؤية الله تعالى، فإن رؤية الله تعالى بتقدير ثبوتها مخالفة لرؤية هذه الأشياء، فلا يلزم من اشتراط نوع من جنس اشتراط نوع آخر من ذلك الجنس بذلك الشرط.

الثالث: سلمنا أنه يستحيل كوننا رائين لله تعالى: ولكنه لا يدل على أنه لا يرى نفسه، وأنه في ذاته ليس بمرئي»[3].

فأحال على ما تقدم، وهو لم يذكر هناك إلا[4] مسلكين:

الأول: أنا نرى الجسم الكبير من البعد صغيراً[5]، وذلك

---

(١) في (ل): ثم قال في الجواب، وهو كذا كما في (النهاية).

(٢) في (النهاية): في الأصل الذى مضى.

(٣) انتهى كلام الرازي (في النهاية) لوحة ١٦٨/ب.

(٤) سبق في لوحة ١٣٥/ب.

(٥) اختصر المؤلف رحمه الله كلام الرازي وهو في (النهاية): «الأول أنا نرى الجسم الكبير من البعد صغيراً، فلا يخلو إما أن نكون رائين لجميع أجزاء ذلك الشيء أو لا نكون رائين لشيء من أجزائه أو نكون رائين لبعض أجزائه دون البعض، والأول يقتضي أن نكون رائين لذلك الشيء على كبره، والثاني لا نراه أصلاً، =

يقتضي أنا/ نرى بعضه دون بعض، ومن المعلوم بالضرورة أن الشرائط المذكورة كما أنها حاصلة بالنسبة إلى الأجزاء التي هي مرئية فكذلك هي حاصلة بالنسبة إلى الأجزاء التي هي غير مرئية، ولما كان المرئي من الأشياء المجتمعة لهذه الشروط بعض الأجزاء دون بعض علمنا أن حصول الرؤية عند اجتماع الشرائط غير واجب»[1]. ٣٦٨/ب

والمسلك الثاني: لو وجب حصول الإدراك عند حصول هذه الشروط لوجب رؤية الجوهر الفرد وذوات الهباء. لكن الثاني ظاهر الفساد فالمقدم مثله، بيان الأول[2]: أنا إذا رأينا جسماً كبيراً فلابد وأن نرى جزءاً صغيراً، إذ لو لم نرَ جزءاً صغيراً لم نرَ المجموع الذي هو[3] مجموع تلك الأجزاء[4]. ثم رؤية الجزء لا تتوقف على رؤية غيره لئلا يلزم الدور، فيجب أن تصح رؤيتنا للجوهر الفرد»[5].

تعقيب المؤلف على الرازي في نهايته وجوابه

فهاتان الحجتان إن كانتا باطلتين فلا كلام، وإن كانتا صحيحتين فهما يدلان على أن الرؤية لا تجب عند وجود

= والثالث يقتضي أن نرى بعض أجزاء دون بعض..». (النهاية) لوحة ١٣٥/ب.

(١) انتهى مختصراً (من النهاية). لوحة ١٣٦/أ.

(٢) في (النهاية): بيان الشرطية.

(٣) في (ط): المجموع الذي هو، ساقطة.

(٤) في (النهاية): الأجزاء الصغيرة.

(٥) انتهى كلام الرازي مختصراً (من النهاية) لوحة ١٣٧/أ.

الشروط الثمانية[1]، وهو قد سلم في الجواب وجوب الرؤية عند وجود الشروط[2]، فلا تدل هاتان الحجتان على أن الرؤية لا تمتنع عند عدم بعض الشروط الثمانية، وإذا لم يذكر دليلاً على عدم هذا الاشتراط أصلاً بقي ما ذكره منازعوه من العلم الضروري والاستدلال بأن المرئي لابد أن يكون مقابلاً للرائي، أو لآلة الرائي سليماً عن المعارض، فيجب القول بموجبه، وهذا بين واضح.

ولهذا لما كانت مناظرته لنفاة الرؤية هذه المناظرة الضعيفة كان كلامهم فيها أرجح من كلامه، وهذه عادته يعجز عن مناظرة أهل الباطل، ويأخذ ما يحتجون به فيحتج به على أهل الحق فلا ينصف أهل الحق ويتبعهم[3]، ولا يرد أهل الباطل ويدفعهم، وإنما فيه جدال وحجاج لبَّس فيه الحق بالباطل مع هؤلاء وهؤلاء. وإذا كان الأمر كذلك لم يكن[4] له الجواب عما اتفقت عليه المعتزلة والكرامية كما تقدم[5].

ما نقله الرازي عن المعتزلة في شروط الرؤية

الوجه الثامن: أن يقال: ما ذكره المعتزلة في شروط الرؤية

(١) سبق توضيح معنى الشروط الثمانية التي يذكرها المعتزلة لاشتراط الرؤية ص٣٣٣.
(٢) في (ل): الشروط مكررة.
(٣) في (ط): ولا ينفعهم.
(٤) في (ط): لم يكن.
(٥) انظر ما سبق ص ٣٩٩.

ومواانعها[1] بعضه حق وبعضه باطل، وهؤلاء الذين وافقوهم[2] على نفي العلو وإثبات الرؤية يكابرونهم في الحق كما يدفعون باطلهم، ولهذا كان كلا الطائفتين تقول الحق والباطل. وإذا كان مثبتة الرؤية مع نفي العلو أقرب إلى الحق من نفاة الرؤية ونفاة العلو، وذلك أن كونهم لم يشترطوا في الحاسة إلا مجرد سلامتها ليس بسديد، فإن الحواس تختلف بالقوة والضعف، فقد يكون بصر أحدَّ من بصر، وسمع أقوى من سمع، وشم أقوى من شم، وذوق، أقوى من ذوق وهذا موجود في البهائم وفي الآدميين، ولهذا يرى أحدهم من الأشياء الدقيقة اللطيفة ما لا يراه الآخر، ويرى من الأمور البعيدة ما لا يراه الآخر، ويرى من النور والشعاع والبياض ما لا يراه الآخر، وذلك قد يسمع من[3] الأصوات البعيدة والأصوات القريبة ما لا يمكن الآخر أن يسمعه، وإذا كان الأمر كذلك فقوة إدراك العباد وحركاتهم في الآخرة يجعلها الله أعظم من قوى إدراكهم/ وحركاتهم في الدنيا؛ وهذا ظاهر بين.

٣٦٩/أ

---

(١) ذكر المعتزلة موانع ينفون بها الرؤية: قال القاضي عبد الجبار (في كتاب الأصول الخمسة ص٢٧٦): «.. ثم يقال: إن إثبات الرؤية يؤدي إلى حدوثه وإلى حدوث معنى فيه، وإلى تشبيهه بخلقه، وإلى تجويره في حكمه، وإلى تكذيبه في خبره لأن الشيء إنما يرى إذا كان مقابلاً أو حالاً في المقابل، وهذه من صفات الأجسام..» وأطال الكلام في هذا.

(٢) وهم الأشاعرة ـ الرازي وأمثاله.

(٣) في (ط): من ساقطة.

وقولهم: لا يكون على القرب القريب، ولا على البعد البعيد ولا يكون صغيراً لطيفاً[(١)] هذا إنما اشترط لعجز البصر عن إدراك ما يكون كذلك، لا لأن ذلك ممتنع في نفسه، وإلا فيمكن أن يقوى بصر العبد حتى يرى القريب والبعيد واللطيف، وليس هذا ممتنعاً في ذاته، يبين ذلك أن القرب والبعد والصغر والكبر من الأمور الإضافية، قد يكون صغيراً بالنسبة إلى بصر هذا الرائي ما ليس بصغير بالنسبة إلى بصر غيره، وكذلك في القرب والبعد، وكذلك قولهم: أن لا يكون بين الرائي والمرئي حجب كثيفة[(٢)][(٣)].

فإن رؤية ما وراء الحجاب ليس بممتنع في نفسه، بل لعجز البصر عنه، فإن الله يرى كل شيء ولا تحجبه السمٰوات والأرض وسائر الحجب.

وكذلك قولهم: أن يكون مقابلاً للرائي. فقد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «**لا تسبقوني بالركوع ولا بالسجود فإني أراكم من خلفي كما أراكم من بين يدي**»[(٤)]

---

(١) هذه من الشروط الثمانية ـ عدم القرب، وعدم البعد، وأن لا يكون صغيراً، ولا يكون لطيفاً ـ التي اشترط المعتزلة لصحة الرؤية. راجع ص٣٣٣.

(٢) كذلك هذه من الشروط الثمانية.

(٣) نقل المؤلف كلام المعتزلة مختصراً (من النهاية) لوحة ١٤٤/أ.

(٤) أخرجه البخاري (في صحيحه) ١/١٧٦ كتاب الأذان، باب إقبال الإمام على الناس عند تسوية الصفوف (٧١، ٧٢) وفيه: «**أقيموا الصفوف فإني أراكم خلف ظهري**»، ورواية: «**أقيموا صفوفكم فإني أراكم من وراء ظهري**».

وأخرجه مسلم (في صحيحه) ١/ ٣٢٠ كتاب الصلاة، باب تحريم سبق الإمام =

لكن هذا يدل على أنه لا يشترط في الرؤية أن يكون المرئي أمامه، لكن لا يدل على أنه لا يشترط أن يكون بجهة منه، فإنما خلفه بجهة منه.

تناقض الرازي في اشتراط الجهة في المرئي

الوجه التاسع[1]: أنه قال هنا: «إن أصحابه نازعوا في هذه المقدمة، وقالوا: لا نسلم أن كل مرئي فإنه يختص بالجهة، بل لا نزاع أن الأمر في الشاهد كذلك، فَلِمَ[2] قلتم: إن كل ما كان كذلك في الشاهد وجب أن يكون في الغائب كذلك»[3].

وهذا تسليم لكون الواحد منا لا يرى إلا ما يكون في الجهة، فمنازعته لذلك من هذا الباب[4] ودعواه أن ذلك ليس بشرط في رؤية الأشياء المرئية مخالف لما ذكره من تسليم أصحابه، وذلك خلاف ما ذكره من أنه لا يشترط شيء من هذه الشروط في رؤية الأشياء المرئية.

= بركوع أو سجود أو نحوهما رقم ٤٢٦.

والإمام أحمد (في مسنده) ٣/ ١٥٤، ٢٤٥.

والنسائي (في سننه) ١/ ٨٣ كتاب الصلاة، باب النهي عن مبادرة الإمام بالانصراف من الصلاة (١٠٢).

والدارمي (في سننه) ١/ ٣٠٢ كتاب الصلاة، باب النهي عن مبادرة الأئمة بالركوع والسجود. جميعهم عن أنس رضي الله عنه.

(١) في (ل) و(ط): الثامن، والصواب أنه التاسع حسب تسلسل الأوجه، وكذلك ما بعده من الوجوه حتى الوجه التاسع عشر بدل الثامن عشر. وكذلك وقع الخطأ في (ط).

(٢) في (الأساس): لكن لم قلتم.

(٣) انظر: (الأساس) ص٩٦.

(٤) في (ط): في هذا الكتاب.

ما كان في الشاهد يكون في الغائب حجة بديهية

الوجه العاشر: أن قوله: «لِمَ قلتم: إن كل ما كان كذلك في الشاهد وجب أن يكون في الغائب كذلك، وتقريره أن هذه المقدمة إما أن تكون مقدمة بديهية، أو استدلالية»[1]. يقال له: المنازع يقول إنها بديهية.

قوله: «فإن كانت بديهية لم يكن في إثبات كونه تعالى مختصاً بالجهة حاجة إلى هذا الدليل، وذلك لأنه قد ثبت في الشاهد أن كل قائم بالنفس فهو مختص بالجهة، وثبت أن الباري قائم بالنفس فوجب القطع بأنه مختص بالجهة، لأن العلم الضروري بأن كل ما يثبت في الشاهد وجب أن يكون في الغائب كذلك»[2].

يقال له: إن المنازع لا يقرر الحجة على هذا الوجه، ولا يدعي أن كل ما يثبت في الشاهد، فإنه يجب أن يكون في الغائب كذلك، وهـذا لا يقوله عاقل، والفرق ظاهر بين دعوى الضرورة والبديهة في الشيء المعين الخاص، والشيء العام الكلي. فإذا قال القائل: العلم الضروري بأن كل مرئي في الشاهد والغائب لابد أن يكون بجهة من الرائى، أو العلم الضروري حاصل بأن الغائب كالشاهد في هذا الأمر الخاص. لم يستلزم هذا أن يقول: إن العلم الضروري حاصل بأن كل ما يثبت في الشاهد وجب أن يكون في الغائب كذلك. والمقدمة المذكورة هي قوله: كل

---

(١) (الأساس): ص٩٦.

(٢) (الأساس): ص٩٧.

مرئي فلابد وأن يكون/ في الجهة. وهذا قالوه قولاً عاماً مطلقاً لم يثبتوه بقياس الغائب على الشاهد حتى يصوغوه الصوغ الذي ذكره، ويدخل فيه تلك القضية العامة الكاذبة. ٣٦٩/ب

الوجه الحادي عشر: أن ما ذكره إن كان حجة كان حجة ثانية على المطلوب. فإنه من الممكن أن يستدل بكونه قائماً بالنفس على كونه مختصاً بالجهة، ويحتج بكونه مرئياً على كونه مختصاً بالجهة، ويحتج بكونه موجوداً على أنه إما أن يكون مبايناً لغيره، أو محايثاً له. وتعدد الأدلة على المطلوب الواحد ليس بممتنع.

فكما تشترط الجهة للمرئي تشترط للقائم بالنفس

الوجه الثاني عشر: أن ما ذكره من الحجة قد يقال فيه: نحن نعلم بالاضطرار أنه كل ما يقوم بنفسه فإنه لابد أن يكون مختصاً بجهة بحيث يمتنع أن يكون لا داخل العالم ولا خارجه، ولا يختص الكلام بالشاهد ثم يقاس عليه الغائب، بل العلم الضروري حاصل بذلك مطلقاً كما تقدم ذكره.

هذه الحجة المعلومة بالاضطرار تمنع أن يكون لا داخل العالم ولا خارجه

الوجه الثالث عشر: أن ذلك إذا قررنا[1] بالدليل قرر تقريراً يفيد بأن يقال: ثبت في الشاهد أن كل قائم بالنفس فهو مختص بالجهة، وهذا مما فارق به الموجود المعدوم، فالموجب لذلك إما كونه موجوداً قائماً بنفسه، أو ما يندرج فيه الموجود الواجب لنفسه، أو ما يختص بالممكن أو المحدث، ويساق الكلام إلى

إن كان قائم بالنفس مختص بالجهة في الشاهد والغائب من كل موجود

---

(١) في (ط): قررناه.

آخره، كما ذكر في حجة المباينة والمحايثة، لا يقول عاقل إن العلم الضروري حاصل بأن كل ما ثبت في الشاهد وجب أن يكون في الغائب كذلك، ولكن ذكر الحجة على هذا الوجه القبيح الذي يظهر بطلانه لما في ذلك من التنفير والتقبيح لقول منازعيه، وهذه ليست حال أهل العلم والعدل، بل حال الجاهل أو الظالم.

استدلال الرازي على الجهة بالدليلين السابقين تطويل بلا فائدة

الوجه الرابع عشر: قوله: «فإذا كان هذا[1] الوجه حاصلاً في إثبات كونه تعالى في الجهة كان إثبات كونه في الجهة بكونه[2] مرئياً، ثم إثبات أن كل ما كان مرئياً فهو مختص بالجهة تطويلاً من غير فائدة، ومن غير مزيد شرح وبيان»[3].

يقال: لو قدر أن ما ذكرته من جهة القيام بالنفس صحيح لم يكن إثبات الجهة بطريق الرؤية تطويلاً من غير فائدة، بل هو إثبات لها بطريق آخر غير الأولى، فإن الاستدلال على كون الشيء في الجهة بكونه قائماً بنفسه غير الاستدلال على ذلك بكونه مرئياً مشهوداً، وإذا كان هذان[4] دليلين متغايرين لم يجز أن يكون ذكر أحدهما متضمناً للآخر، ولا أن يكون ذكر الآخر تطويلاً. أقصى ما يقال: إن العلم بالمقدمتين التى في الدليلين يستفاد من وجه واحد، وهو الضرورة أو قياس الغائب على

---

(١) ساقطة من (ل)، والتصويب من (الأساس) و(ط).

(٢) في (ل): يكون مرئياً، والتصويب من (الأساس) و(ط).

(٣) (الأساس): ص٩٧.

(٤) في (ل): هذا، والتصويب من (ط).

الشاهد إما مطلقاً كما ذكره أو قياساً صحيحاً ملخصاً بالتقسيم الحاصر الجامع بين النفي والإثبات، أو بغيره كما يسلكه أهل الإثبات. وإذا كان الدليل على مقدمة في دليل كالدليل على مقدمة في دليل آخر لم يوجب أن يكون أحد الدليلين متضمناً للآخر ويكون ذكر الآخر تطويلاً بلا فائدة.

قول الرازي: كل مرئي فهو مختص بالجهة ١/٣٧٠

الوجه الخامس عشر: [قوله][(١)] : «وأما إن قلنا[(٢)]: كل مرئي فهو مختص بالجهة ليست مقدمة بديهية بل هي مقدمة استدلالية، فحينئذ ما لم يذكروا على صحتها دليلاً/ لا تصير هذه المقدمة يقينية»[(٣)]. فهذا كلام صحيح، لكن كان ينبغي له إذا كان ذاكراً لحجج منازعيه أن يذكر ما يستدل به الناس على ذلك، فتركه لذلك تقصير وخيانة في المناظرة، ونحن لم نلتزم الكلام في تقرير هذه المسائل ابتداءً، وإنما تكلمنا على ما ذكروه[(٤)] من حججه وحجج منازعيه.

إلزام الرازي في الصورة المتنازع فيها. إلزام جدلي من دون حجة

الوجه السادس عشر: قوله: «وأيضاً فكما أنا لا نعقل مرئياً في الشاهد إلا إذا كان مقابلاً أو في حكم المقابل للرائي فكذلك لا نعقل مرئياً إلا إذا كان صغيراً أو كبيراً أو ممتداً في الجهات مؤتلفاً[(٥)] من الأجزاء، وهم يقولون إنه تعالى يرى لا صغيراً

---

(١) ساقطة من (ل)، والتصويب من (ط).
(٢) في (الأساس): وأما إن قولنا: إن قلنا إن كل مرئي.
(٣) (الأساس): ص٩٧.
(٤) في (ط): ما ذكره.
(٥) في (الأساس): أو مؤتلفاً.

ولا كبيراً ولا ممتداً في الجهات والجوانب والأحياز، فإذا جاز لكم أن تحكموا بأن الغائب مخالف للشاهد في هذا الباب فلم لا يجوز أن يقال[1]: إن المرئي في الشاهد ـ وإن وجب كونه مقابلاً[2] إلا أن المرئي في الغائب[3]ـ لا يجوز أن يكون كذلك[4].

فيقال له: هذا إلزام جدلي وليس بحجة في المناظرة ولا النظر كما تقدم، فإنه يقال: لابد وأن يكون في الجهة ما ذكرته في صورة الإلزام إن كانت مساواته لصورة النزاع، فما ذكروه في صورة النزاع حجة في الموضعين[5]، وغايته أن يكونوا أخطأوا في صورة الإلزام وهي صورة النقض والمعارضة. وإن لم تكن مساوية لها لم يكن النقض والمعارضة والإلزام صحيحاً. ويقول لك المناظر: الفرق بين صورة النقض وصورة النزاع كيت وكيت[6]، فإن صح الفرق بطل النقض، وإن بطل الفرق منعت

---

(١) في (الأساس): فلم لا يجوز أيضاً أن المرئي في الشاهد.

(٢) في (الأساس): مقابلاً للرائي.

(٣) في (الأساس): في الغالب.

(٤) انتهى كلام الرازي (من الأساس) ص٩٧.

(٥) في (ط): موضعين.

(٦) كيت وكيت: بمعنى كان من الأمر كيت وكيت، وإن شئت كسرت التاء وهي كناية عن الأمر المذكور وهما بمعنى كذا وكذا. قال الليث: تقول العرب كيت وكيت. قال: هذه التاء في الأصل هاء مثل ذيت وذيت وأصلها كيه وذيه بالتشديد فصارت تاء في الوصل. انظر: (لسان العرب) ٢/ ٨٢ مادة (كيت).

الحكم في صورة النقض، إذ ليس ذلك[1] مجمعاً عليه بين الأمة.

منازعو الرازي لا يسلمون له دعوى أنه لا يعقل مرئياً في الشاهد

الوجه السابع عشر: أنهم يقولون: نقول إنه لا يرى إلا كبيراً عظيماً، لا نقول إنه يرى لا صغيراً ولا كبيراً، بل نقول إنه يرى عظيماً كبيراً جليلاً كما سمى ووصف نفسه بذلك في الكتاب والسنة، ومن لم يقل ذلك من المنازعين كان ما ذكره حجة عليه. وأما قوله: ممتداً في الجهات مؤتلفاً من الأجزاء، فلا نسلم أنا لا نعقل مرئياً في الشاهد إلا مؤتلفاً من الأجزاء، فإن المرئيات مثل الشمس والقمر ونحو ذلك هو شيء واحد لا نعلم لا بحس ولا ضرورة[2] أنها مركبة من الأجزاء المفردة، وهذا مما لا خلاف فيه بين الناس أن هذا التركيب ليس معلوماً بالحس ولا بالضرورة بل هي من أدق مسائل النزاع بين الخلق.

ليس كل ما يشاهد مركب من الأجزاء

الوجه الثامن عشر: أن يقال: ما تريد بقولك ممتد مؤتلف؟ أتريد أنه مركب من الأجزاء وأنه يجوز تفريقه، فليس كلما نشاهده كذلك؟ أم تريد به أن منه شيئاً ليس هو الشيء الآخر؟ فنحن نقول: كل ما يرى في الشاهد والغائب لابد وأن يكون كذلك.

لا يعقل مرئي إلا موصوف بصفات الوجود

الوجه التاسع عشر: أن يقال: لا يعقل مرئي إلا موصوفاً بما هو المرئي المشهود موصوف به من صفات الوجود التى

---

(١) في (ط): ذلك ساقطة.

(٢) في (ل): صورة، والتصويب من (ط).

استحق بها جواز رؤيته أو ما أبلغ في الوجود واستحقاق الرؤية منه، فإذا كنا نرى الموجود الذي يجوز عدمه فما لا يجوز عدمه أولى. فإذا كنا نرى ما هو في جهة وهو مجتمع يجوز تفريقه وتقسيمه، فالمجتمع الذي لا يجوز تفريقه وتقسيمه أولى بالرؤية، لكن لا يمكن أن نقول: إذا رأينا ما هو بجهة مرئياً أن يكون ما ليس في الجهة أولى بالرؤية، وإذا رأينا ما هو مجتمع فيما ليس بمجتمع[1] ولا متفرق أولى بالرؤية، وقد ذكرنا غير مرة أن الأقيسة والأمثال المضروبة في باب الإلهيات/ إذا كانت من باب التنبيه والأولى في النفي والإثبات فهي من جنس ما ورد به الكتاب والسنة[2].

٣٧٠/ب

* * *

(١) في (ل): بمجتمع أولى، والتصويب من حاشية (ط).

(٢) مثال ذلك في الإثبات أن يقال: كل كمال ثبت للمخلوق لا نقص فيه بوجه من الوجوه فالخالق أولى به، وكل نقص نفي عن المخلوق، ولا يليق بالخالق، فالخالق أولى بالتنزيه.

فصـل

حكاية الرازي الشبهة الرابعة لمثبتي العلو

ثم قال الرازي: «الشبهة الرابعة: تمسكوا برفع الأيدي إلى السماء. قالوا[١]: وهذا شيء يفعله جميع[٢]أرباب النحل، فدل على أنه تقرر في عقول جميع الخلق أن إلههم فوق[٣].

ثم قال: الجواب: إن هذا معارض بما تقرر في عقول جميع الخلق أنهم عند تعظيم خالق العالم يضعون جباههم على الأرض، ولمَّا لم يدل هذا على كون خالق العالم في الأرض لم يدل على ما ذكروه على أنه في السماء. وأيضاً فالخلق إنما يقدمون على رفع الأيدي إلى السماء لوجوه أخر، وراء اعتقادهم أن خالق العالم في السماء.

فالأول: أن أعظم الأشياء نفعاً للخلق ظهور الأنوار، وأنها إنما تظهر من جانب السموات.

والثاني: أن مبنى حياة الخلق على استنشاق النفس، وليس ذلك الاستنشاق إلا من الهواء، والهواء ليس موجوداً إلا فوق الأرض، فلهذا السبب كان ما فوق الأرض أشرف مما تحت[٤] الأرض.

---

(١) في (ل): قال، والتصويب من (الأساس).

(٢) في (الأساس): جميع لا توجد.

(٣) في (الأساس): تقرر في جميع عقول الخلق كون الإله في جهة فوق.

(٤) في (ل): تحت ساقطة، والتصويب من (الأساس).

الثالث: أن نزول الغيث من جهة الفوق، ولما كانت هذه الأشياء [التي هي منافع الخلق إنما تنزل][1] من جانب السموات لا جرم كان ذلك الجانب عندهم أشرف ، وتعلق الخاطر بالأشرف أقوى من تعلقه بالأخس. فهذا هو السبب في رفع الأيدي إلى السماء. وأيضاً فإنه تعالى جعل العرش قبلة لدعائنا كما جعل القبلة قبلة لصلاتنا. وأيضاً أنه تعالى جعل الملائكة وسائط في مصالح هذا العالم، قال الله تعالى: ﴿فَٱلْمُدَبِّرَٰتِ أَمْرًا ۝٥﴾ [النازعات: ٥] وقال: ﴿فَٱلْمُقَسِّمَٰتِ أَمْرًا ۝٤﴾ [الذاريات: ٤] وأجمعوا على أن جبريل عليه السلام ملك الوحي والتنزيل والنبوة، وميكائيل ملك الأرزاق، وملك الموت ملك الوفاة، وكذلك القول في سائر الأمور. وإذا كان الأمر كذلك لم يبعد أن يكون الغرض من رفع الأيدي إلى السماء رفع الأيدي إلى الملائكة»[2].

نقل المؤلف لهذه الحجة من كتاب النهاية

وهذه الحجة ذكرها في «نهايته» فقال: «وثالثها[3]: التمسك

---

(١) ما بين المعكوفين زيادة من (الأساس).

(٢) انتهى كلام الرازي (من الأساس) ص ٩٧ـ٩٩.

(٣) قال الرازي (في نهايته) لوحة ١٨٢/أ: «واحتج مثبتو الجهة بأمور: أولها أنا نعلم بالضرورة أن كل موجودين قائمين بنفسيهما فلا بد وأن يكونا متباينين.
وثانيها: أنا لا نعقل موجوداً خاليا عن القدم والحدوث،
وثالثها: أنا كما لا نعقل موجوداً خالياً عن القدم والحدوث، فكذلك لا نعقل موجوداً ليس في العالم، ولا خارج العالم وأيضا اتفاق الأمم المختلفة الآراء،
ورابعها: التمسك بظواهر الآيات كقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ وقوله ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾» ثم أجاب عن كل واحد.

بالاتفاق من الأمم المختلفة الآراء على الإشارة إلى فوق عند الدعاء وطلب الإجابة من الله، وأن ذلك يدل على علمهم الضروري بأن الذي يطلب منه تحصيل المطالب وتيسير العسير في تلك الجهة، ولهذا لما قال النبي ﷺ للأمة: «**أين ربك؟** قال: فأشارت إلى السماء، فقال: **إنها مؤمنة**[1]»[2].

وقال: والجواب عما تمسكوا به ثالثاً[3] من الإشارة إلى فوق سببه الإلف والعادة وجريان الناس على ذلك، فإنهم ما شاهدوا عالماً قادراً حياً إلا جسماً، فكما أن من لم يشاهد إلا إنساناً أسود فحين يمثل في نفسه إنساناً يخاطبه إنما يسبق إلى نفسه أنه أسود لا غير، ومن لم يسمع من اللغات إلا العربية فحين يمثل في نفسه معنى إنما سبق إلى نفسه التعبير عن ذلك المعنى بلفظ العرب، وكذلك سبق إلى الوهم أن من يدعو حياً عالماً قادراً على ما يشاهد[4] عليه الأحياء القادرين، ويتبع ذلك أنه في مكان، ولأن العلو أشرف، لأن الأنوار فيه، ولأن الرأس لما كان أشرف الأعضاء كان ما يليه أشرف الجهات، فيسبق إلى فهم الداعي/ أن من[5] يعتقد عظمته إذا كان في جهة وجب أن يكون في جهة العلو، فلسبب هذه الأمور وأمثالها وقعت الإشارة ٣٧١/أ

---

(١) الحديث سبق ص ٤٠٩ وسيأتي ص ٤٦١.

(٢) (النهاية): لوحة ١٨٢/أ.

(٣) في (ط): ثالثاً ساقطة.

(٤) في (النهاية): أنه على.

(٥) في (النهاية) و(ط): من ساقطة.

إلى السماء، ثم إن الأخلاف أخذوا ذلك عن الأسلاف مع مشاركتهم لهم[1] في هذا التخيل، فظهر أن سبب ذلك[2] هو الإلف، فلا يكون صواباً[3]. وأما حديث الأمة فهو من الآحاد[4] ثم لو صح لكان سببه ما ذكرناه من الإلف»[5] ا.هـ.

والكلام على ما ذكره من وجوه:ـ

مناقشة المؤلف للرازي في جوابه على الشبهة الرابعة

الأول: أن الاستدلال برفع الأيدي والأبصار إلى السماء عند الدعاء على أن الله فوق هو حجة أهل الإثبات المثبتين للصفات[6] من السلف والخلف، ليس ذلك مختصاً بالكرامية، بل من أشهر المحتجين به أئمة أصحابه[7] الأشعري وذووه.

نقل المؤلف عن الأشعري إثبات العلو

وقال أبو الحسن الأشعري: «فإن قال قائل: ما تقولون في الاستواء؟ قيل له إن الله مستوٍ على عرشه كما قال: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] وقال سبحانه: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾ [فاطر: ١٠] وقال سبحانه ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ﴾ وقال سبحانه: ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ﴾ [السجدة: ٥]

---

(١) في (النهاية): إياهم.

(٢) في (النهاية): ذلك التخيل.

(٣) في (النهاية): فلا يكون فيه حجة.

(٤) قال الرازي (في محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص٢٠٨): «ورواية الآحاد لا تفيد العلم» وانظر: (الأربعين) له، ص٤٢٤. والأشاعرة لا يحتجون بأحاديث الآحاد ولا تفيد عندهم الدلالة القطعية.

(٥) انتهى كلام الرازي (من النهاية) لوحة ١٨٢/ب.

(٦) في (ط): الصفات.

(٧) في (ط): أصحاب.

وقال فرعون: ﴿ يَـٰهَـٰمَـٰنُ ٱبْنِ لِى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَـٰبَ ۝ أَسْبَـٰبَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَـٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّى لَأَظُنُّهُۥ كَـٰذِبًا ﴾[غافر: ٣٦، ٣٧] فأكذب موسى في قوله إن الله فوق السموات.

وقال سبحانه وتعالى: ﴿ ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ فَإِذَا هِىَ تَمُورُ ۝ ﴾[الملك: ١٦] والسموات فوقها العرش، وإنما أراد العرش الذي هو على السموات، ألا ترى أن الله ذكر السموات فقال: ﴿ وَجَعَلَ ٱلْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا ﴾[نوح: ١٦] ولم يرد أن القمر يملؤهن جميعاً وأنه فيهن جميعاً قال: «ورأينا المسلمين جميعاً يرفعون أيديهم إذا دعوا نحو العرش كما لا يحطونها إذا دعوا نحو الأرض»[١].

وهذا الاحتجاج منه بإجماع المسلمين على رفع أيديهم في الدعاء على أن الله فوق السموات لأنهم إنما يرفعونها إليه نفسه لا إلى غيره من المخلوقات.

نقل المؤلف عن ابن المهدي

وقال صاحبه أبو الحسن علي بن مهدي الطبري: قال البلخي[٢]: فإن قيل لنا: ما معنى رفع أيدينا إلى السماء؟ وقوله: ﴿ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّـٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ ﴾[فاطر: ١٠]. قلنا: تأويل ذلك أن أرزاق العباد لما كانت تأتي من السماء، جاز أن نرفع أيدينا إلى السماء عند الدعاء، وجاز أن يقال: أعمالنا ترفع إلى الله لما

---

(١) انتهى كلام الأشعري، وقد نقله المؤلف من كتاب (الإبانة) بمعناه مختصراً. انظر (الإبانة) ص ٨٥، ٨٦.

(٢) سبقت الترجمة.

كانت حفظة الأعمال إنما مساكنهم في السماء».

قال الطبري: «قيل له: إن كانت العلة في رفع أيدينا إلى السماء أن الأرزاق منها، وأن الحفظة مساكنهم فيها، جاز أن نخفض أيدينا في الدعاء نحو الأرض من أجل أن الله يحدث فيها النبات والأقوات والمعايش، وأنها قرارهم، ومنها خلقوا، ولأن الملائكة معهم في الأرض، فلم تكن العلة في رفعها إلى السماء ما وصفه، وإنما أمرنا الله تعالى برفع أيدينا قاصدين إليه برفعها نحو العرش الذي هو مستو عليه».

نقل المؤلف عن الباقلاني

وقال القاضي أبو بكر الباقلاني في كتابه «التمهيد»[1] وفي «الإبانة»[2]: «فإن قال قائل: فهل[3] تقولون: إنه في كل مكان؟

---

(١) (التمهيد): أحد مؤلفات الباقلاني الكبيرة المطبوعة المتداولة ويسمى(التمهيد) طبع بعناية مستشرق يسوعي اسمه رتشرد يوسف مكارثي، نشر المكتبة الشرقية ببيروت. ثم حققه مرة ثانية الشيخ عماد الدين أحمد حيدر ونشرته مؤسسة الكتب الثقافية سنة١٤٠٧هـ.ويسمى أيضاً(تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل) وهو ناقص عن السابق نقصا كثيراً. وقد طبع طبعة قديمة ناقصة مبتورة المباحث بتقديم وتعليق محمود الخضري وأبو ريدة سنه ١٣٦٦هـ / نشر دار الفكر العربي، وهو باسم (التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة).

(٢) (الإبانة): للباقلاني ذكره ابن كثير (في البداية والنهاية) ١١/ ٣٥٠ وقال: «شرح الإبانة كما ذكره ابن القيم رحمه الله في كتابه (اجتماع الجيوش الإسلامية على المعطلة والجهمية ص٣٠٣) وقال ابن القيم رحمه الله « ذكر قوله في كتاب الإبانة له: ذكر صفة الوجه واليدين والعينين وإثباتهما كما ذكر في التمهيد ثم قال: فإن قال قائل: فهل تقولون إنه في كل مكان؟ قيل: معاذ الله، بل هو مستو على عرشه، كما أخبر في كتابه، ثم ذكر الأدلة على ذلك نقلاً وعقلاً قريباً مما ذكر في كتاب التمهيد»(اجتماع الجيوش الإسلامية ص٣٠٣) وذكره المؤلف رحمه الله (في الدرء) ٣/ ٣٨٢، ٦/ ٢٠٦، و(الفتاوى) ٥/ ٩٨ وغير ذلك، وذكره ابن العماد الحنبلي في ترجمة الباقلاني (في شذرات الذهب) ٣/ ١٦٩، ١٧٠ ونقل الكلام المذكور أعلاه.

(٣) في (ط): تقولون.

قيل له: معاذ الله، بل هو مستو على عرشه، كما أخبر في كتابه فقال: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾[طه: ٥]/ وقال تعالى: ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلۡعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرۡفَعُهُۥ﴾[فاطر: ١٠] وقال: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ﴾[الملك: ١٦] وقال: ولو كان في كل مكان لكان في بطن[١] الإنسان وفمه والحشوش والمواضع التي يرغب عن ذكرها، ولوجب أن يزيد بزيادة الأمكنة إذا خلق منها ما لم يكن[٢]، وينقص[٣] بنقصانها إذا بطل منها ما كان، واحتيج[٤] أن يرغب إليه نحو الأرض وإلى خلفنا[٥] وإلى يميننا وإلى شمالنا[٦] وهذا قد أجمع المسلمون على خلافه وتخطئة قائله»[٧].

٣٧١/ب

وهذا تصريح بأن الأيدي إنما ترفع إلى الله نفسه، وأنه يجب أن يصح رفعها إليه حيث كان، وأنه إنما اختص رفعها بجهة العلو لأن الله هناك، إذ لو لم تجب صحة رفعها إلى جهته

تعقيب المؤلف على الباقلاني

---

(١) في (التمهيد): جوف.

(٢) في (التمهيد): ما لم يكن خلقه.

(٣) في (ل): ما لم يكن أو ينقص مكررة.

(٤) في (التمهيد): ولصح.

(٥) في (التمهيد): وإلى وراء ظهورنا

(٦) في (التمهيد): وعن أيماننا وشمائلنا.

(٧) انتهى كلام الباقلاني (من التمهيد) ص٢٦٠، الطبعة القديمة وذكره المؤلف رحمه الله (في الفتاوى) ٥/ ٩٩، و(درء تعارض العقل والنقل) ٦/ ٢٠٦.٢٠٧، وذكره ابن القيم (في اجتماع الجيوش الإسلامية) ص ٢٩٩ـ٣٠٠، وابن العماد الحنبلي (في شذرات الذهب) ٣/ ١٧٠.

لم يجب[1] إذا كان في كل مكان أن يصح أن يرغب إليه إلى نحو الأرض وإلى خلفنا وأيماننا وشمائلنا، فإن ذلك إنما يلزم إذا لزم أن يشار إليه حيث كان. وهذا الذي قاله أبلغ من جواز الإشارة إليه فإنه أوجب أن يصح الإشارة والرغبة إلى غير جهة الفوق لو كان فيها، وهذه الحجة إنما تصح إذا كانت الإشارة بالأيدي إلى فوق إشارة إليه نفسه، إذ لو لم يكن كذلك لقال له منازعه: فعندك الإشارة بالدعاء ليست إليه، وإذا كان كذلك لم تكن الإشارة إليه واجبة بحال، وإنما هو لمعنى[2] يختص بجهة فوق غير كون الله تعالى هناك، وإن كنت موافقي على هذا يلزم إذا كان في كل مكان أن يشار في الدعاء إلى سائر الجهة كالسفل واليمين واليسار، لأن عندك الإشارة بالأيدي ليست إليه، وإنما هي لأمر يختص بالجهة العالية غير الله، وهذا من احتجاج الأولين والآخرين.

النقل عن ابن قتيبة من كتابه مختلف الحديث

قال أبو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة[3] في «كتاب

---

(١) هكذا في (ل)و(ط)، ولعلها: لوجب.

(٢) في (ط): معنى.

(٣) العلامة الكبير ذو الفنون، صاحب التصانيف، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري وقيل المروزي، قال الخطيب: كان ثقة دينًا فاضلاً قد ولي قضاء الدينور، وكان رأساً في علم اللسان العربي والأخبار وأيام الناس، يرميه كثير من المبتدعة بالتشبيه والتجسيم كعادتهم في أهل السنة، قال الذهبي: «ما رأيت لأبي محمد في كتاب (مشكل الحديث) ما يخالف طريقة المثبتة والحنابلة من أن أخبار الصفات تمر ولا تتأول» كانت وفاته سنه (٢٧٦هـ) انظر: (تاريخ بغداد) ١٠/ ١٧٠، و(سير أعلام النبلاء) ١٣/ ٢٩٦، و(وفيات الأعيان) ٣/ ٤٢، =

مختلف الحديث»[١] له: «نحن نقول في قوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧] أنه معهم يعلم ما هم عليه، كما تقول لرجل وجهته إلى بلد شاسع: احذر التقصير فإني معك. تريد أنه لا يخفى عليَّ تقصيرك. وكيف يسوغ لأحد أن يقول إنه سبحانه وتعالى بكل مكان على الحلول فيه[٢] مع قوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ ومع قوله: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ وكيف يصعد إليه شيء هو معه؟ وكيف تعرج الملائكة والروح إليه وهي معه؟ ولو أن هؤلاء رجعوا إلى فطرهم وما ركبت عليه خلقتهم من معرفة الخالق لعلموا أن الله هو العلي وهو الأعلى، وأن الأيدي ترفع بالدعاء إليه، والأمم كلها عربها وعجمها يقولون: إن الله في السماء ما تركت على فطرها. وفي الإنجيل أن المسيح قال للحواريين: إن أنتم غفرتم للناس فإن أباكم[٣] الذي في السماء يغفر لكم ظلمكم، انظروا

= و(البداية والنهاية) ١١/٤٨، و(طبقات النحويين واللغويين) للزبيدي ١١٦، وقد أثنى المؤلف رحمه الله على ابن قتيبة (في كتاب تفسير سورة الإخلاص) ص٨٦ وقال كلاماً كثيراً منه «ويقال: هو لأهل السنة مثل الجاحظ للمعتزلة، فإنه خطيب السنة كما أن الجاحظ خطيب المعتزلة».

(١) كتاب (مختلف الحديث): مطبوع عدة طبعات، متداول، وهو باسم (مختلف الحديث) أو (تأويل مختلف الحديث) أو (تأويل مشكل الحديث). انظر: مقدمة (تأويل مشكل القرآن) له، الذي قدمها أحمد صقر ص ٢٤.

(٢) فيه: لا توجد في (تأويل مختلف الحديث) ولا في (ط).

(٣) أباكم: أي ربكم الله، وحرفها النصارى فيما بعد إلى الأقانيم الثلاثة: الأب والابن وروح القدس. والتعبير بـ (أباكم) في الأناجيل خاص بالمؤمنين من =

إلى طير السماء، فإنهن لا يزرعن ولا يحصدن، وأبوكم الذي في السماء هو يرزقهن»[(١)] ومثل هذا في الشواهد كثير.

النقل عن ابن خزيمة من كتاب التوحيد ١/٣٧٢

وقال الإمام أبو بكر محمد[(٢)] بن إسحاق بن خزيمة[(٣)] في «كتاب التوحيد»[(٤)]: «باب/ ذكر البيان أن الله عز وجل في السماء، كما أخبرنا في محكم تنزيله وعلى لسان نبيه، وكما هو مفهوم في فطر المسلمين: علمائهم[(٥)] وجهالهم، وأحرارهم،

= النصارى. وأما غيرهم من اليهود والمشركين فلا يقال (أباكم) الذي في السماء. وهو من باب التشريف، ولهذا فإن اليهود لما قالوا: نحن أبناء الله، قال لهم يسوع: لو كان الله أباكم لكنتم تحبونني.. أنتم من أب هو إبليس..»انظر تفصيل ذلك في كتاب (إظهار الحق) للشيخ رحمت الله الهندي ص٣٥١ـ٣٥٤ تحقيق أحمد حجازي السقا، طبع دار التراث العربي.

(١) انتهي كلام ابن قتيبة من (تأويل مختلف الحديث) مختصراً من صفحات ١٨٢، ١٨٣، ١٨٤.

(٢) في (ط): محمد ساقطة.

(٣) محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة الحافظ الحجة الفقيه الشافعي صاحب التصانيف، ولد سنة (٢٢٣هـ) يضرب به المثل في سعة العلم والإتقان، يلقب بإمام الأئمة، روى عنه البخاري ومسلم في غير الصحيحين، صنف كتاب (المسند) أو (الكبير) وهو يحتوي على عدة كتب، وكتاب (الصحيح) وهو من أنفع الكتب وأجلها وكتاب (التوحيد) كانت وفاته رحمه الله سنة (٣١١هـ) انظر: (سير أعلام النبلاء) ١٤/ ٣٦٥، و(البداية والنهاية) ١١/ ١٤٩، و(تهذيب الأسماء واللغات) ١/ ٧٨، و(شذرات الذهب) ٢/ ٢٦٢.

(٤) هو: (كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل) وهو كتاب مطبوع متداول، وأخيراً حققه الدكتور عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان وكتب مقدمة تناول فيها نسبة هذا الكتاب لابن خزيمة بما يغني عن غيره. راجع ١/ ٤٩ـ٥٢.

(٥) في (ل) و(ط): علماؤهم، والتصويب من (كتاب التوحيد).

ومماليكهم، وذكرانهم، وإناثهم، بالغيهم[1] وأطفالهم، كل من دعا الله عز وجل فإنما يرفع رأسه إلى السماء، ويمد يديه إلى الله تعالى إلى الأعلى لا إلى الأسفل»[2].

النقل عن الخطابي من كتاب شعار الدين

وقال أبو سليمان الخطابي في «كتاب شعار الدين»[3] وهو في أصول الدين: «القول في أنه مستو على العرش. هذه المسألة سبيلها التوقيف المحض، ولا يصل إليه الدليل من غير هذا الوجه، وقد نطق الكتاب به في غير آية، ووردت به الأخبار الصحيحة، فقبوله من جهة التوقيف واجب، والبحث عنه وطلب الكيفية له غير جائز. وقد قال أبو عبدالله مالك بن أنس رحمه الله، وسئل عن قول الله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ فقال: الاستواء معلوم، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة[4]. وذكر المواضع التي في القرآن من ذكر

---

(١) في (ل) و(ط): بالغوهم، والتصويب من (كتاب التوحيد).

(٢) انتهى كلام ابن خزيمة (من كتاب التوحيد) ١/ ٢٥٤ باب ٢٨، باب ذكر أن الله عز وجل في السماء.

(٣) سبق ص ٢٨٣.

(٤) أخرجه اللالكائي بسنده عن مالك: «قال: جاء رجل إلى مالك بن أنس فقال: يا أبا عبد الله! ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ كيف استوى؟ قال: فما رأيت مالكاً وجد من شيء كما وجدته من مقالته وعلاه الرحضاء ـ يعني العرق ـ قال: وأطرق القوم وجعلوا ينتظرون ما يأتي منه فيه قال: فسري عن مالك فقال: الكيف غير معقول، والاستواء منه غير مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، فإني أخاف أن تكون ضالاً. وأمر به فأخرج» (شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة) ٣/ ٣٩٨رقم ٦٦٤.

وأخرجه البيهقي (في كتاب الأسماء والصفات) ص٥١٥، ٥١٦ بسنده عن يحيى =

العرش وقوله: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ﴾ وقال ﴿أَمۡ أَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يُرۡسِلَ عَلَيۡكُمۡ حَاصِبٗاۖ﴾ [الملك: ١٧] وقال ﴿تَعۡرُجُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيۡهِ فِي يَوۡمٖ كَانَ مِقۡدَارُهُۥ خَمۡسِينَ أَلۡفَ سَنَةٖ ۝٤﴾ [المعارج: ٤] وقال ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيۡهِۚ﴾ [النساء: ١٥٨] وقال: ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلۡعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرۡفَعُهُۥۚ﴾ وقال حكاية عن فرعون أنه قال: ﴿يَٰهَٰمَٰنُ ٱبۡنِ لِي صَرۡحٗا لَّعَلِّيٓ أَبۡلُغُ ٱلۡأَسۡبَٰبَ ۝٣٦ أَسۡبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ﴾ [غافر: ٣٦، ٣٧] فوقع قصد الكافر إلى الجهة التي أخبره موسى عنها، لذلك لم يطلبه في طول الأرض وعرضها، ولم ينزل إلى طبقات الأرض سفلاً، فدل ما تلوناه من هذه الآيات على أن الله في السماء، ومستو على العرش، ولو كان بكل مكان لم يكن لهذا الاختصاص معنى ولا فيه فائدة.

قال وقد جرت عادة المسلمين خاصتهم وعامتهم أن يدعوا ربهم عند الابتهال والرغبة إليه ويرفعوا أيديهم إلى السماء،

= ابن يحيى به.

كما رواه أيضا من طريق آخر عن عبد الله بن وهب بلفظ آخر مختصر، قال ابن حجر (في الفتح) ١٣/ ٤٠٦، ٤٠٧: «وأخرج البيهقي بسند جيد عن عبد الله بن وهب قال: كنا عند مالك فذكر قوله». وذكره البغوي (في شرح السنة) ١/ ١٧١.

وهذا القول مروي كذلك عن ربيعة شيخ الإمام مالك وقد أخرجه اللالكائي بعد قول مالك.

وقال المؤلف رحمه الله (في الفتاوى) ٥/ ٣٦٥ بعد أن ذكر قول مالك: «ومثل هذا الجواب ثابت عن ربيعة شيخ مالك».

وذلك لاستفاضة العلم عندهم بأن المدعو في السماء سبحانه وتعالى.

قال: واعترض من خالف هذا بقوله: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ﴾ [الأنعام: ٣] وبقوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي فِي ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِي ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٨٤﴾﴾ [الزخرف: ٨٤] وبقوله: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧] ونحو هذا من آي القرآن. وهذا لا يقدح في الآي التي تلوناها قبل ولا يخالفها، والخبر عن حال الشيء وصفته من جهة غير الخبر عن نفس الشيء وذاته، وإنما هذا كقول القائل: فلان في السوق معروف وفي البلاد. وجائز أن يكون فلان في بيته وقت هذا الكلام غائباً عن السوق وعن البلاد، وإنما المعنى في هذه الآي إثبات علمه وقدرته في السماء والأرض، وهو في الآي المتقدم إخبار عن الذات والاستواء على العرش حسب[1]. من غير قران لذلك بصلة أو تعليق له بشيء آخر، فأحد الكلامين قائم بنفسه، والكلام الآخر إنما سيق لغيره وتعدى إلى ما سواه، وهو يجمع قضيتين اثنتين، والكلام الأول/ قضية واحدة. ٣٧٢/ب

قال: وزعم بعضهم أن معنى الاستواء هاهنا الاستيلاء، ونزع فيه

---

(١) حسب ساكن بمعنى، كفى: وهو الاكتفاء بهذا المعنى أي الاستواء على العرش من غير اقتران لذلك بصلة أمر تعليق بشيء آخر. انظر في معنى (حسب) (لسان العرب) ١/ ٣١١ مادة (حسب).

ببيت مجهول لم يقله شاعر معروف يصح الاحتجاج بقوله[1] ولو كان معنى الاستواء هاهنا الاستيلاء لكان الكلام عديم الفائدة، لأن الله قد أحاط ملكه وقدرته بكل شيء من[2] الأشياء، وبكل قطر وبقعة من السموات والأرض وما تحت[3] الثرى، فما معنى تخصيصه العرش بالذكر؟ ثم إن الاستيلاء إنما يتحقق معناه عند المنع عن الشيء، فإذا وقع الظفر قيل: استولى عليه، فأي منع كان هناك حتى يوصف بالاستيلاء بعده؟ وكذلك لو كان بكل مكان كما زعموا لم يكن لتخصيصه العرش بالذكر فائدة، فثبت أنه ليس المعنى إلا ما أشار إليه التوقيف.

فإن قيل: إن إضافة العرش إليه كإضافة البيت إليه، وهو لم يجعله ليسكنه، فكذلك لم يجعل العرش للكينونة والاستواء عليه. قيل: إن العرش لا يشبه البيت فيما ذكرتموه، وذلك لأن البيوت تتخذ غرفاً وعادة لتكون وقاية من الحر أو البرد[4] وما أشبههما من وجوه الأذى، والله متعالٍ عن هذه الصفات، والعرش والسرير إنما يتخذ ليتمجد ويستكبر[5] بهما. فقياسكم للجمع بين الاثنين قياس فساد[6]»[7].

---

(١) قد سبق ذكر هذا البيت في ص ٢٨٨ والكلام عليه.

(٢) في (ط): شيء من ساقطة.

(٣) في (ط): وتحت.

(٤) في (ط): والبرد.

(٥) في (ط): وليستكبر.

(٦) هكذا في (ل)، ولعلها: فاسد.

(٧) انتهى كلام الخطابي (من كتاب شعار الدين) له.

وقال القاضي أبو يعلى[1] في «كتاب إبطال التأويلات لأخبار الصفات»[2] لما تكلم على حديث العباس[3] قال: «فإذا ثبت أنه على العرش، فالعرش في جهة وهو على عرشه».

قال وقد منعنا في كتابنا هذا في غير موضع إطلاق الجهة عليه، والصواب جواز القول بذلك، لأن أحمد قد أثبت هذه الصفة التي هي الاستواء على العرش، وأثبت أنه في السماء، وكل من أثبت هذا أثبت الجهة، وهم أصحاب ابن كرام وابن

---

(١) الامام العلامة شيخ الحنابلة القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد ابن خلف بن أحمد البغدادي الحنبلي، ابن الفراء. صاحب التعليقة الكبرى وله مصنفات عديدة. منها إبطال التأويلات، وأحكام القرآن، والمعتمد، والمقتبس، وعيون المسائل، والرد على الكرامية، والرد على السالمية والمجسمة، والرد على الجهمية، وغيرها. وانتهت إليه الإمامة في الفقه، وتولى القضاء في دار الخلافة، توفي (سنه ٤٥٨هـ) انظر: (طبقات الحنابلة) (ترجم له ابنه) ٢/ ١٩٣- ٢٣٠، وانظر: (سير أعلام النبلاء) ٨/ ٨٩، و(تاريخ بغداد) ٢/ ٢٥٦، و(البداية والنهاية) ١٢/ ٩٤.

(٢) (إبطال التأويلات لأخبار الصفات): لأبي يعلى، وهو كتاب مشهور ذكره المؤلف في عدد من مؤلفاته، صنفه أبو يعلى رداً على كتاب ابن فورك (تأويل الأخبار) لكن هو لم يسلم من الوقوع في الخطأ سواء من حيث التأويل أو الاحتجاج بالأحاديث الواهية الضعيفة بل الموضوعة أحياناً. لذلك كان محل نقد من كثير من العلماء انظر: (الدرء) ٥/ ٢٣٧، و(سير أعلام النبلاء) ١٨/ ٩٠، (الدرء) ١/ ١٦. والكتاب يوجد له نسخة واحدة فقط، وقد حُقّق جزء منه أخيراً، حققه محمد بن أحمد الحمود. سنة ١٤١٠هـ، صدر منه الجزء الأول فقط.

(٣) العباس بن عبد المطلب، وحديثه: «قال كنت في البطحاء في عصابة فيهم رسول الله ﷺ فمرت بهم سحابة . . . الحديث.

مندة الأصبهاني[1] المحدث، والدلالة عليه أن العرش في جهة بلا خلاف، فقد ثبت بنص القرآن أنه مستو عليه، فاقتضى أنه في جهة؛ ولأن كل عاقل من مسلم وكافر إذا دعا فإنما يرفع يديه ووجهه إلى نحو السماء، وفي هذا كفاية، ولأن من نفى الجهة من المعتزلة والأشعرية يقول: ليس هو في جهة ولا خارجاً منها[2]، وقائل هذا بمثابة من قال بإثبات موجود مع وجود غيره، ولا يكون وجود أحدهما قبل وجود الآخر ولا بعده، ولأن العوام لا يفرقون بين قول القائل: طلبته فلم أجده في موضع ما، وبين قوله: طلبته فإذا هو معدوم.

قال: وقد احتج ابن مندة على إثبات الجهة بأنه لما نطق القرآن بأن الله على العرش وأنه في السماء، وجاءت السنة بمثل ذلك، وبأن الجنة مسكنه، وأنه في ذلك، وهذه الأشياء أمكنة في

---

(١) نسبة إلى أصبهان بفتح الهمزة أو كسرها، اسم لمدينة عظيمة من أعلام المدن وأعيانها، كما أن أصبهان اسم للإقليم بأسره، فتحت في خلافة عمر رضي الله عنه سنه (١٩هـ) انظر: (معجم البلدان) ١/ ٢٠٦ـ٢١٠.
وابن مندة هو الإمام الحافظ، محدث الإسلام، أبو عبد الله محمد بن إسحاق ابن محمد بن يحيى بن مندة، ولد سنه (٣١٠هـ) كثير الحديث واسع الرحلة كثير التصانيف منها وخاصة في العقيدة السلفية الصحيحة: كتاب الإيمان، وكتاب الرد على الجهمية، وكتاب التوحيد، وكتاب الرد على اللفظية، وكتاب في النفس والروح. كانت وفاته سنه (٣٩٥هـ) انظر: (أخبار أصبهان) ٣/ ٣٠٦، و(سير أعلام النبلاء) ١٧/ ٢٨، و(طبقات الحنابلة) ٢/ ١٦٧، و(البداية والنهاية) ١/ ٣٣٦. انظر: مقدمة (كتاب التوحيد) لابن مندة (المحقق).

(٢) هو قولهم: لا محايث ولا مباين.

نفسها، فدل على أنه في مكان»[1].

الإشارة الحسية إلى فوق إلى الله تواترت بها السنن واتفق عليها جميع الخلق

الوجه[الثاني][2]: أن الإشارة إلى فوق إلى الله في الدعاء وغير الدعاء باليد والأصبع أو العين أو الرأس أو غير ذلك من الإشارات الحسية قد تواترت به السنن عن النبي ﷺ واتفق عليه المسلمون وغير المسلمين، قال تعالى: ﴿ قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ﴾ [البقرة:١٤٤] وعن ابن مسعود عن النبي ﷺ/ : «**ما من حاكم يحكم بين الناس إلا حبس يوم القيامة وملك آخذ بقفاه حتى يوقفه على جهنم، ثم يرفع رأسه إلى الله عز وجل فإن قال ألقه ألقاه في مهوى، فيهوي أربعين خريفاً**» رواه الإمام أحمد (في مسنده)[3] وابن ماجه في سننه[4] بمعناه، وعن أبي هريرة «أن رجلاً أتى النبي ﷺ بجارية سوداء عجمية، فقال: يا رسول الله! علي عتق رقبة مؤمنة. فقال لها رسول الله ﷺ: **أين الله؟**

٣٧٣/أ

---

(١) انتهى كلام أبي يعلى (من كتاب التأويلات) انظر المخطوط ص ٢٩٦، ٢٩٧، وقد نقل المؤلف جزءاً من هذا (في الدرء) ٦/ ٢٠٧، ٢٠٨.

(٢) في (ل): الثالث، والتصويب من (ط).

(٣) (مسند أحمد) ١/ ٤٣٠ بلفظ: «**ما من حكم**».

(٤) (سنن ابن ماجه) ٢/ ٧٧٥ كتاب الأحكام، باب التغليظ في الحيف والرشوة، رقم ٢٣١١ بمعناه. والحديث ضعيف لأن في سنده عند أحمد وابن ماجه مجالد ابن سعيد بن عمير الهمداني. انظر: (تهذيب التهذيب) ١٠/ ٣٩، ٤٠، و(التقريب) ٢/ ٢٢٩. وقد ضعفه الألباني (في ضعيف سنن ابن ماجه) ص ١٧٩، لكن المؤلف ذكره للاستشهاد لا للاعتضاد، لأن أدلة العلو من الكتاب والسنة أكثر من أن تحصى.

فأشارت إلى السماء بأصبعها السبابة، فقال لها: من أنا؟ فأشارت بأصبعها إلى رسول الله ﷺ وإلى السماء أي أنت رسول الله، فقال: **أعتقها**»[1] رواه أحمد[2] (في مسنده) والبرقي[3] (في مسنده) أيضا، ورواه ابن خزيمة (في التوحيد) وقد اشترط فيه ألا يحتج فيه إلا بحديث صحيح، وإسناده عن يزيد بن هارون[4]: أخبرنا المسعودي[5] عن عون[6] بن عبد الله[7] عن

---

(١) سبق تخريجه ص ٤٦١.

(٢) هذه الرواية بلفظها عن أبي هريرة (في مسند أحمد) ٢/ ٢٩١.

(٣) البرقي: هكذا في (ل)، ولعلها البرقاني الإمام الحافظ شيخ الفقهاء والمحدثين أحمد بن محمد بن غالب الخوارزمي ثم البرقاني الشافعي صاحب التصانيف، ومنها المسند ضمنه ما اشتمل عليه صحيح البخاري ومسلم، توفي سنة (٤٢٥ هـ) انظر: (سير أعلام النبلاء) ١٧/ ٤٦٤، و(تاريخ بغداد) ٤/ ٣٧٣، و(الأنساب) للسمعاني ٢/ ١٥٦، و(البداية والنهاية) ١٢/ ٣٦.

وأما البرقي: فهما اثنان وهما أخوان: الإمام الحافظ الثقة أبو عبد الله محمد ابن عبد الله بن عبد الرحيم بن البرقي، مؤلف كتاب الضعفاء، توفي سنه (٢٤٠ هـ) وأخوه أحمد بن عبد الله الحافظ، فله كتاب في معرفة الصحابة وأنسابهم ولم أجد من ذكر لأحدهما مسنداً. انظر: (سير أعلام النبلاء) ١٣/ ٤٦، ٤٧، و(تذكرة الحفاظ) ٢/ ٥٦٩، ٥٧٠، و(شذرات الذهب) ٢/ ١٢٠، ١٥٨، و(تهذيب التهذيب) ٩/ ٢٦٣.

(٤) يزيد بن هارون، ثقة، سبق ص١٩١.

(٥) المسعودي: هو عبد الرحمن بن عبد الله بن عتبة بن مسعود، الكوفي المسعودي، صدوق، اختلط قبل موته وضابطه أن من سمع منه ببغداد فبعد الاختلاط، مات سنة (١٦٥هـ) انظر: (تهذيب التهذيب) ١١/ ٣٦٦، و(التقريب) ٢/ ٣٧٢.

(٦) في (ط): عوف.

(٧) عون بن عبد الله بن عتبة بن مسعود الهذلي، أبوعبد الله الكوفي، ثقة عابد، مات =

أخيه عبيد الله[1] بن عبد الله عن أبي هريرة مثله وقال: «بجارية[2] سوداء لا تفصح، فقال: إن علي رقبة مؤمنة. وقال لها رسول الله ﷺ: **من ربك؟** فأشارت بيدها إلى السماء، ثم قال: **من أنا؟** فقالت بيدها ما بين السماء والأرض؛ تعني رسول الله» والباقي مثله[3] ورواه أيضاً من حديث أبي داود الطيالسي[4]، عن المسعودي بهذا الإسناد مثله، وقال أيضاً: «بجارية عجماء لا تفصح. وقال: **أعتقها**» وقال: فقال المسعودي مرة: «**أعتقها فإنها مؤمنة**» وقد روي نحو هذا المعنى عن عبيد الله بن عبد الله الزهري مسنداً عن أبي هريرة

= قبل سنة (١٢٠ هـ) روى له مسلم والأربعة. و(تهذيب التهذيب) ٨/ ١٧١، و(سير أعلام النبلاء) ٥/ ١٠٣، و(التقريب) ٢/ ٩٠.

(١) عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود الهذلي، أبوعبد الله المدني، روى عن أبيه وأرسل عن عم أبيه عبد الله بن مسعود، وروى عن عمار بن ياسر وأبي هريرة وعائشة، وكان أحد فقهاء المدينة، تابعي ثقة رجل صالح جامع للعلم، مات سنة (٩٤ هـ) وقيل غير ذلك. انظر: (تهذيب التهذيب) ٧/ ٢٣، ٢٤، و(سير أعلام النبلاء) ٤/ ٤٧٥ و(التقريب) ١/ ٤٣٩.

(٢) في (ل)و(ط): لجارية، والتصويب (من كتاب التوحيد) لابن خزيمة.

(٣) (التوحيد) لابن خزيمة ١/ ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٦ رقم ١٨٢، ١٨٣.

(٤) هو سليمان بن داود بن الجارود، أبو داود الطيالسي، البصري، الثقة الحافظ صاحب مسند الطيالسي، روى عنه الإمام أحمد، وابن المديني وغيرهم، مات سنة (٢٠٤ هـ). انظر: (سير أعلام النبلاء) ٩/ ٣٧٨، و(تهذيب التهذيب) ٤/ ١٨٢، و(التقريب) ١/ ٣٢٣.

ومرسلاً[١]، ورواه الإمام أحمد وابن خزيمة أيضاً من حديث معمر[٢] عن الزهري، عن عبدالله بن عبد الله، عن رجل من الأنصار «أنه جاء بأمة سوداء، فقال: يا رسول الله! إن علي رقبة مؤمنة فإن كنت ترى هذه مؤمنة، فأعتقها، فقال لها رسول الله ﷺ: أتشهدين أن لا إله إلا الله؟ قالت: نعم. قال: **أتشهدين أني رسول الله؟** قالت: نعم. قال: **أتؤمنين بالبعث بعد الموت؟** قالت: نعم. قال: **أعتقها**»[٣] ورواه مالك عن ابن شهاب[٤]، عن عبيدالله، عن النبي ﷺ مرسلاً[٥]»[٦].

قال ابن خزيمة: «لست أنكر أن يكون خبر معمر ثابتاً صحيحاً لست بمنكر[٧] لمثل عبيد الله بن عبد الله أن يروي خبراً عن أبي هريرة عن رجل من الأنصار لو كان متن الخبر متناً

---

(١) انظر: (التوحيد) لابن خزيمة ص١/ ٢٨٦، ٢٨٧ رقم ١٨٤، ١٨٥.

(٢) الإمام الحافظ معمر بن راشد أبو عروة بن أبي عمرو الأزدي مولاهم البصري نزيل اليمن، حدث عن قتادة، والزهري، وعمرو بن دينار، وهمام بن منبه وغيرهم، وعنه عمرو بن دينار، وطائفة من شيوخه وعبد الرزاق بن همام وغيرهم، مات سنة (١٥٣ هـ) وقيل غير ذلك، انظر: (سير أعلام النبلاء) ٧/ ٥، و(تذكرة الحفاظ) ١/ ١٩٠، (الجرح والتعديل) ٨/ ٢٥٥.

(٣) انظر: (مسند الإمام أحمد) ٣/ ٤٥١، ٤٥٢، و(التوحيد لابن خزيمة) ١/ ٢٨٦ حديث رقم ١٨٥.

(٤) وهو الزهري، سبق.

(٥) مرسلاً: ساقطة من (ط).

(٦) أخرجه مالك عن ابن شهاب به (في الموطأ) ٢/ ٧٧٧، كتاب العتق والولاء، باب ما يجوز من العتق في الرقاب الواجبة (٩).

(٧) في (ط): ليس بمستنكر.

واحداً، فكيف وهما متنان، وهما في علمي[1] حديثان لا حديث واحد: حديث عون بن عبد الله في الامتحان، إنما أجابت السوداء بالإشارة لا بالنطق. وفي خبر الزهري أجابت السوداء بنطق (نعم) بعد الاستفهام لما قال لها: «**أتشهدين أن لا إله إلا الله؟**» ـ في الخبر أنها ـ قالت (نعم) وكذلك عند[2] الاستفهام قال لها: «**أتشهدين أني رسول الله؟**» قالت (نعم) نطقاً بالكلام؛ والإشارة باليد ليست النطق بالكلام، وفي خبر الزهري زيادة الامتحان بالبعث بعد الموت لما استفهمها: «**أتؤمنين بالبعث بعد الموت؟**»[3]

تعقيب المؤلف على حديث الجارية

وهذا الذي قاله ابن خزيمة يحققه أن هذا الحديث رواه القاضي أبو أحمد العسال[4] في «كتاب المعرفة»[5] له من

---

(١) في (ط): على.

(٢) في (ل): عن، والتصويب من (كتاب التوحيد).

(٣) انتهى كلام ابن خزيمة (في التوحيد) ١/ ٢٨٨، ٢٨٩رقم ١٨٧ . في هذا بين ابن خزيمة أن سؤال الجارية التي أشارت بيدها في الجواب أن الله في السماء وأقرها رسول الله ﷺ راداً على المعطلة أنه وقع من جاريتين وأن المروي بذلك حديثان بسندين مختلفين أحدهما رواه أبوهريرة والآخر عن رجل من الأنصار. ومعلوم أن أبا هريرة من دوس وليس من الأنصار، ولقد صرح في بعض الروايات أنه معاوية بن الحكم وقد سبق ص٤٠٩، ٤٦١.

(٤) محمد بن أحمد بن سليمان، أبو أحمد، الأصبهاني المعروف بالعسال صاحب المصنفات. إمام في الحفظ والإتقان، من تصانيفه: (كتاب المعرفة) في السنة، تفسير القرآن، والرؤية، والعظمة، والرقائق، ومسند الأبواب، وحروف القراءات، وغير ذلك، كانت وفاته سنة (٣٤٩هـ) وقيل غير ذلك. انظر: (سير أعلام النبلاء) ١٦/ ٦ ـ ١٥ و(أخبار أصبهان) ٢/ ٢٨٣، و(تاريخ بغداد) ١/ ٢٧٠، و(البداية والنهاية) ١١/ ٢٣٧.

(٥) ذكره الذهبي في ترجمته قال: «طالعت كتاب(المعرفة) له في السنة ينبئ عن =

حديث محمد بن عمرو[1] وعن أبي سلمة[2] عن أبي هريرة؛ ولهذا يقال: إنه حديث حسن صحيح. ومثله[3] ما روى أبو عثمان النهدي[4] عن سلمان الفارسي، قال: قال رسول الله ﷺ: «**إن ربكم حيي كريم يستحيي من عبده إذا رفع يديه إليه أن يردهما صفراً**»/ رواه أبو داود وابن ماجه والترمذي؛ وقال: حديث حسن غريب، قال: «ورواه بعضهم ولم يرفعه»[5] وهذا لا يضر، ٣٧٣/ب

= حفظه وإمامته». وذكره المؤلف (في الدرء) ٦/ ٢٠٣. وذكره ابن القيم في كتاب (الصواعق المرسلة) ٤/ ١٢٤٩.

(١) محمد بن عمرو بن علقمة بن وقاص، الإمام المحدث، أبو الحسن الليثي، المدني، صاحب أبي سلمة بن عبد الرحمن وراويته، صدوق له أوهام، روى له مسلم متابعة والبخاري مقروناً بآخر، مات سنة (١٤٥هـ). انظر: (سير أعلام النبلاء) ٦/ ١٣٦، و(الجرح والتعديل) ٨/ ٣٠ و(التقريب) ٢/ ١٩٦ رقم ٥٨٣.

(٢) أبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف بن عبد مناف، الحافظ، أحد الأعلام بالمدينة، من التابعين، قيل اسمه عبد الله، وقيل إسماعيل. حدّث عن أبيه وأسامة، وعائشة، وأبي هريرة وغيرهم كثير، وحدث عن غير الصحابة كعطاء ابن يسار، وعروة، وبسر بن سعيد. وعنه ابنه عمر، وعروة، والشعبي، وعمرو ابن دينار، وعمر بن عبد العزيز، ومحمد بن عمر بن علقمة، وغيرهم، مات سنة (٩٤ هـ) انظر: (سير أعلام النبلاء) ٤/ ٢٨٧، و(تذكرة الحفاظ) ١/ ٥٩، و(البداية والنهاية) ٩/ ١١٦.

(٣) في (ط): ومثلما.

(٤) سبق ص ١٩٢.

(٥) رواه أبو داود (في سننه) ١/ ٣٧٤ كتاب الصلاة، أبواب الوتر باب الدعاء.
وابن ماجه (في سننه) ٢/ ١٢٧١ كتاب الدعاء، باب رفع اليدين في الدعاء(٣) وفيه: «**فيردهما صفراً**» (أو قال): «**خائبتين**» رقم (٣٨٦٥).
وقد صححه الألباني (صحيح سنن ابن ماجه) ٢/ ٣٣١ رقم (٣١١٧).
والترمذي (في سننه) ٥/ ٥٥٦، ٥٥٧ كتاب الدعوات، باب (١٠٥) فيه: «أن =

لأنه إذا كان موقوفاً على سلمان، فمثل هذا الكلام لا يقال إلا توقيفًا. وقد أخبر في هذا الحديث أن العبد يشير بيديه ويرفعهما إلى الله سبحانه. وكذلك الحديث الذي في [المسند والترمذي][1] عن الفضل بن عباس[2] قال: قال رسول الله ﷺ: «**الصلاة مثنى مثنى، تشهد في كل ركعتين، وتخشع وتضرع وتمسكن، ثم تقنع يديك، يقول ترفعهما إلي ربك مستقبلاً ببطونهما وجهك، وتقول: يا رب يا رب! ومن لم يفعل ذلك فهو خداج**[3]»[4] فأخبر فيه أنه يقنع يديه أي يرفعهما، وأنه

= **يردهما خائبتين**».

قال الترمذي: «هذا حديث حسن غريب ورواه بعضهم ولم يرفعه».

(١) ما بين المعكوفين زيادة. وهي بياض بالأصل حيث إن الحديث رواه أحمد والترمذي عن الفضل.

(٢) الفضل بن العباس بن عبد المطلب ابن عم سيدنا محمد ﷺ وكان أكبر أولاد العباس رضي الله عنه، شهد مع رسول الله ﷺ فتح مكة وحنيناً وحجة الوداع، مات في خلافة أبي بكر رضي الله عنه. انظر: (الإصابة) ٣/ ٢٠٣.

(٣) خداج بالخاء المعجمة: أي الناقصة، انظر: (لسان العرب) ٢/ ٢٤٨ مادة (خدج).

(٤) الحديث أخرجه أحمد (في مسنده) عن الفضل بن عباس ٤/ ١٦٧ من طريق ابن وهب عن الليث بن سعد عن عبد ربه بن سعيد عن عمران عن عبد الله عن ربيعة ابن الحارث عن الفضل بن عباس الحديث وفيه: «**تقول يا رب يا رب ثلاثاً**» قال عبدالله بن أحمد: «قال أبو عبد الرحمن: هذا عندي هو الصواب» وأخرجه أحمد أيضا من طريق عبد الله بن المبارك عن الليث به عن الفضل بن عباس.

ومن هذا الطريق أخرجه الترمذي (في سننه) ٢/ ٢٢٥ كتاب الصلاة، باب ما جاء في التخشع في الصلاة. وفيه: «ومن لم يفعل ذلك فهو كذا وكذا».

قال: أبو عيسى: «وقال غير ابن المبارك في هذا الحديث: ومن لم يفعل ذلك =

= فهي خداج».

وروي أيضاً من طريق شعبة عن عبد ربه بن سعيد عن أنس بن أبي أنس عن عبد الله بن نافع بن العمياء عن عبد الله بن الحارث عن المطلب أن النبي ﷺ قال: «**الصلاة مثنى مثنى**. . الحديث».

أخرجه من هذا الطريق عن شعبة به عن المطلب: أحمد (في مسنده) ٤/١٦٧ من طرق ثلاثة عن شعبة: طريق محمد بن جعفر عن شعبة به والحجاج بن محمد عن شعبة به وعن روح عن شعبة به.

وأبو داود (في سننه) ١/٣٢٦ كتاب الصلاة، باب في صلاة النهار. عن معاذ بن أبي معاذ عن شعبة به.

وأخرجه أيضاً ابن ماجة (في سننه) ١/٤١٩ كتاب الصلاة، باب ما جاء في صلاة الليل والنهار مثنى مثنى، عن شبابة بن سوّار عن شعبة به وفيه: «**صلاة الليل مثنى مثنى**. . الحديث».

وأخرجه أبو داود الطيالسي (في مسنده) ص١٩٥ رقم ١٣٦٦ عن أبي داود عن شعبة به.

فالحديث روي عن الفضل بن عباس والمطلب فهل هما روايتان؟ قال الخطابي (في معالم السنن) ٢/٦٦: «أصحاب الحديث يغلطون في شعبة في روايته هذا الحديث، قال محمد بن إسماعيل البخاري: أخطأ شعبة في هذا الحديث في مواضع قال عن أنس بن أبي أنس وإنما هو عن عمران بن أبي أنس، وقال عن عبد الله بن الحارث وإنما هو عن عبد الله بن نافع بن الحارث وربيعة بن الحارث هو ابن عبد المطلب، فقال هو عن المطلب والحديث عن الفضل بن عباس ولم يذكر الفضل».

وقال البخاري: «وحديث الليث بن سعد هو حديث صحيح يعني أصح من حديث شعبة» انظر: (سنن الترمذي) ٢/٢٢٦، ٢٢٧.

وقال الخطابي أيضاً: «قال يعقوب بن سفيان في هذا الحديث مثل قول البخاري وخطأ شعبة وصوب الليث بن سعد وكذلك قال محمد بن خزيمة، قال: رواه الليث بن سعد وهو الصحيح».

وقال أحمد محمد شاكر في تعليقه على المسند ٣/٢٣٠ رقم ١٧٩٩ بعد ذكر =

يرفعهما إلى ربه.

وفي الحديث المشهور الذي في صحيح مسلم، عن جعفر ابن محمد[1] عن أبيه[2] ، عن جابر في صفة حجة الوداع، وهو الحديث الطويل المشهور أكثر حديث روي في حجة الوداع، قال: «فلما كان يوم التروية توجهوا إلى منى، فأهلوا بالحج، وركب النبي ﷺ فصلى بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر، ثم مكث قليلاً حتى طلعت الشمس، وأمر بالقصواء فرحلت له، فأتى بطن الوادي فخطب الناس، وقال: **إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا، في شهركم هذا، في**

= الروايات والتخريجات ونقل كلام البخاري في تخطئة شعبة: «وما أستطيع أن أجزم بخطأ شعبة، فما يدفع شعبة عن حفظ وإتقان ولعله أحفظ من الليث بل لعل الإسنادين صحيحان محفوظان ويكون الحديث حديث للفضل بن عباس وحديث للمطلب بن ربيعة وكلاهما عن النبي ﷺ فروى شعبة أحد الحديثين وروى الليث الحديث الآخر».

(١) جعفر بن محمد بن علي بن الشهيد أبي عبدالله، ريحانة النبي ﷺ وسبطه الحسين ابن أمير المؤمنين أبي الحسن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم أجمعين، من الطبقة الخامسة من التابعين، ولد سنة ثمانين ورأى بعض الصحابة، ثقة كان من جملة علماء المدينة، كانت وفاته سنة (١٤٨)هـ. انظر: (سير أعلام النبلاء) ٦/ ٢٢٥، و(تهذيب التهذيب) ٢/ ١٠٣، و(وفيات الأعيان) ١/ ٣٢٧.

(٢) هو أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن علي زين العابدين ، ولد في حياة عائشة رضي الله عنها، وأبي هريرة سنة (٥٦)هـ. روى عن جده النبي ﷺ وعلي رضي الله عنه مرسلاً، وكذلك عن الحسن والحسين، وحدث عنه ابنه وعطاء بن أبي رباح والزهري، وعمرو بن دينار وغيرهم، اشتهر بكنيته (الباقر) توفي سنة (١١٤)هـ بالمدينة. انظر: (سير أعلام النبلاء) ٤/ ٤٠١، و(البداية والنهاية) ٩/ ٣٠٩، و(شذرات الذهب) ١/ ١٤٩.

بلدكم هذا، ألا كل شيء من أمر الجاهلية تحت قدمي موضوع، ودماء الجاهلية موضوعة، وإن أول دم أضع من دمائنا دم ابن ربيعة بن الحارث كان مسترضعاً في بني سعد[1] فقتلته هذيل، وربا الجاهلية موضوع، وأول ربا أضع ربانا ربا العباس بن عبد المطلب، فإنه موضوع كله، فاتقوا الله في النساء، فإنكم أخذتموهن بأمانة الله، واستحللتم فروجهن بكلمة الله، ولكم عليهن أن لا يوطئن فرشكم أحداً تكرهونه، فإن فعلن ذلك فاضربوهن ضرباً غير مبرح، ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف، وقد تركت فيكم ما لن تضلوا بعده إن اعتصتم به؛ كتاب الله، وأنتم، وتُسألون عني، فما أنتم قائلون؟ قالوا: نشهد أنك قد بلغت وأديت ونصحت، فقال بأصبعه السبابة يرفعها إلى السماء وينكتها[2] إلى الناس: **اللهم اشهد، اللهم اشهد**، ثلاث مرات، ثم أذن بلال ثم أقام فصلى الظهر، ثم أقام فصلى العصر، ولم يصل بينهما شيئاً، ثم ركب حتى أتى الموقف»[3] وذكر تمام الحديث. فأشار بأصبعه السبابة وحدها إلى فوق بإبلاغ الإشارة: اللهم اشهد؛ ثلاث مرات، يجمع بين الإشارة

---

(١) في (ل): كان مسترضعاً في هذيل.

(٢) ينكتها إلى الناس: أي يشير بها إليهم. انظر: (اللسان) ٢/ ١٠١ مادة (نكت).

(٣) انظر: (صحيح مسلم) ١/ ٨٨٩، ٨٩٠ كتاب الحج، باب حجة النبي ﷺ (١٩).
وأخرجه أبو داود (في سننه) ١/ ٤٧٨، كتاب الحج، باب صفة حجة النبي ﷺ.
وأخرجه أحمد (في مسنده) ٣/ ٣٢٠.
وابن ماجة (في سننه) ٢/ ١٠٢٢ كتاب المناسك، باب حجة رسول الله ﷺ (٨٤) حديث رقم ٣٠٧٤.

الحسية المرئية والعبارة الحسية المسموعة.

وفي صحيح البخاري عن عكرمة[1]، عن ابن عباس «أن رسول الله ﷺ خطب الناس يوم النحر وقال: **يا أيها الناس! أي يوم هذا؟** قالوا: هذا يوم حرام. قال: **فأي بلد هذا؟** قالوا: بلد حرام. قال: **فأي شهر هذا؟** قالوا: شهر حرام. قال: **فإن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا، في بلدكم هذا، في شهركم هذا** ـ فأعادها مراراً ثم رفع رأسه ـ فقال: **اللهم هل بلغت، اللهم هل بلغت** ـ قال ابن عباس: والذي نفسي بيده إنها لوصيته إلى أمته ـ/ **فليبلغ الشاهد الغائب، لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض**»[2]. ١/٣٧٤

وقد أخبرنا هنا «أنه رفع رأسه، وقال: **اللهم اشهد**» وعن سعد بن أبي وقاص[3]، قال: «مر علي النبي ﷺ وأنا أدعو بأصبعي فقال: أحِّد، أحِّد، وأشار بالسبابة» رواه الإمام أحمد

---

(١) عكرمة العلامة الحافظ المفسر، أبو عبدالله القرشي مولاهم البربري الأصل، مولى ابن عباس، حدث عن ابن عباس، وعائشة، وأبي هريرة وغيرهم، وعنه الشعبي والنخعي وغيرهم، أحد فقهاء مكة الأعلام، مات سنة (١٠٥)هـ. انظر (سير أعلام النبلاء) ٥/ ١٢، و(وفيات الأعيان) ٣/ ٢٦٥، و(شذرات الذهب) ١/ ١٣٠.

(٢) انظر: (صحيح البخاري) ٢/ ١٩١، كتاب الحج، باب الخطبة أيام منى (١٣٢).

(٣) سعد بن مالك بن أهيب بن عبد مناف، ابن أبي وقاص، أحد العشرة المبشرين بالجنة وآخرهم موتاً، أحد الفرسان أول من رمى بسهم في سبيل الله، وكان على رأس من فتح العراق، ولاه عمر الكوفة وهو أحد الستة أهل الشورى، مات سنة (٥٦)هـ وقيل غير ذلك. انظر: (الإصابة) ٢/ ٣٠، ٣١.

وأبو داود والنسائي[1]. وأخرج الترمذي والنسائي[2] من حديث أبي صالح[3] عن أبي هريرة نحوه، وقال: حديث[4] حسن غريب[5]. قالوا: ومعناه أشِّر بواحدة[6]، فإن الذي تدعوه

---

(١) أخرجه أحمد (في مسنده) ٢/ ٤٢٠ من حديث أبي هريرة عن أبي صالح أن رسول الله ﷺ مر بسعد.. الحديث.
وأخرجه أبو داود أيضاً (في سننه) باب الدعاء ١/ ٣٧٦ من حديث أبي صالح عن سعد. وأخرجه النسائي (في سننه) ٣/ ٣٨ كتاب السهو، باب النهي عن الإشارة بأصبعين؛ وبأي أصبع يشير (٣٧) حديث رقم (١٢٧٢).

(٢) وأخرجه من حديث أبي صالح عن أبي هريرة أن رجلا كان يدعو بإصبعيه.. الحديث. الترمذي (في سننه) ٥/ ٥٥٧ كتاب الدعوات، باب (١٠٥) حديث رقم (٣٥٥٧).
وأخرجه أيضاً أحمد (في مسنده) ٢/ ٥٢٠.
والنسائي في سننه ٣/ ٣٨، كتاب السهو، باب النهي عن الإشارة بأصبعين (٣٧) حديث رقم (١٢٧٣).

(٣) في (ط): من حديث أبي. و(صالح) ساقطة. وهو أبو صالح السمان، مولى أم المؤمنين جويرية الغطفانية، القدوة الحافظ، ثقة واسمه ذكوان بن عبدالله، كان من كبار العلماء بالمدينة، سمع من سعد بن أبي وقاص وعائشة وأبي هريرة وابن عباس وغيرهم. وحدث عنه ابنه سهيل، والأعمش والزهري وغيرهم، توفي سنة (١٠١)هـ. انظر: (سير أعلام النبلاء) ٥/ ٣٦، و(طبقات ابن سعد) ١/ ٤١٥، و(تهذيب التهذيب) ٣/ ٢١٩.

(٤) في (ط) حديث ساقطة.

(٥) قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح غريب. انظر: (الترمذي) ٥/ ٥٥٧ كتاب الدعوات، باب (١٠٥) حديث رقم (٣٥٥٧).

(٦) قاله الترمذي (في سننه) ٥/ ٥٥٧ حديث رقم (٣٥٥٧)، وقد أخرج هذا الحديث الخطيب البغدادي (في كتاب الأسماء المبهمة في الأنباء المحكمة) ص٩٩. حيث إن بعض الروايات وردت بإبهام سعد بن أبي وقاص. فأخرجه بهذه الرواية المصرح بها.

واحد، وهذا نص بَيِّن، في أن الإشارة إلى الله حيث قال له: «**أحد، أحد**» أي أحد الإشارة فاجعلها بأصبع واحدة، فلو كانت الإشارة إلى غير الله لم يختلف الأمر بين أن يكون بواحدة أو أكثر، فعلم أن الإشارة لما كانت إلى الله وهو إله واحد أمره أن لا يشير إلا بأصبع واحدة لا باثنين.

وكذلك استفاضت السنن بأنه يشار بالأصبع الواحدة في الدعاء في الصلاة وعلى المنابر يوم الجمعة، وفي غير ذلك؛ فعن ابن عمر قال: «كان رسول الله ﷺ إذا جلس في الصلاة وضع يديه على ركبتيه، ورفع أصبعه اليمنى التي تلي الإبهام فدعا بها ويده اليسرى على ركبته باسطها عليها»[1].

وفي رواية «كان إذا جلس في الصلاة وضع كفه اليمنى على فخذه اليمنى، وقبض أصابعه كلها، وأشار بأصبعه التي تلي الإبهام، ووضع كفه اليسرى على فخذه اليسرى».

---

(١) أخرجه أحمد (في مسنده) ٢/ ١٤٧.
ومسلم (في صحيحه) ١/ ٤٠٨ كتاب المساجد، باب صفة الجلوس في الصلاة وكيفية وضع اليدين على الفخذين (٢١)(١١٤)_(٥٨٠).
والنسائي (في سننه) ٣/ ٣٧ كتاب السهو، باب بسط اليسرى على الركبة (٣٥) حديث رقم (١٢٦٩).
وأخرجه أيضاً ابن ماجة (في سننه) ١/ ٢٩٥، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب الإشارة في التشهد رقم (٩١٣).
كما أخرجه أيضاً الترمذي (في سننه) ٢/ ٨٨، أبواب الصلاة (١٢٠)، باب ما جاء في الإشارة رقم ٢٩٤.

رواهما أحمد ومسلم والنسائي[1]، وروى الثاني أبو داود[2] أيضاً، وعن عبدالله بن الزبير قال: «كان رسول الله ﷺ إذا قعد في الصلاة جعل قدمه اليسرى تحت فخذه اليمنى وساقه، وفرش قدمه اليمنى، ووضع يده اليسرى على ركبة فخذه اليسرى، ووضع يده اليمنى على فخذه اليمنى، وأشار بأصبعه» وأشار بعض الرواة «بالسبابة» رواه أحمد[3] ومسلم[4] وأبو داود[5]،

---

(١) أخرجه أحمد (في مسنده) ٢/ ٦٥.
ومسلم في صحيحه ١/٤٠٩، كتاب المساجد، باب صفة الجلوس في الصلاة حديث رقم (١١٦)ـ٥٨٠.
والنسائي (في سننه) ٣/ ٣٧، كتاب السهو، باب قبض الأصابع من اليد اليمنى دون السبابة (٣٣) حديث رقم (١٢٦٧).
وأخرجه أيضاً مالك (في الموطأ) ١/ ٨٨ كتاب الصلاة، باب العمل في الجلوس في الصلاة (١٢) حديث رقم (٤٨).

(٢) انظر: (سنن أبي داود) ١/ ٢٥٠ كتاب الصلاة، باب الإشارة في التشهد رقم (١٨٦).
كما أخرجه أيضاً ابن خزيمة (في صحيحه) ١/ ٣٥٣ كتاب الصلاة، باب وضع اليدين على الركبتين في التشهد الأول والثاني، والإشارة بالسبابة من اليد اليمنى.

(٣) لم أجد هذه الرواية عند أحمد في مسند عبدالله بن الزبير وربما هي الرواية التي بعدها.

(٤) انظر: (صحيح مسلم) ١/ ٤٠٨ كتاب المساجد، باب صفة الجلوس في الصلاة (٢١) (١١٢) رقم ٥٧٩.

(٥) انظر: (سنن أبي داود) ١/ ٥٢٠ كتاب الصلاة، باب الإشارة في التشهد رقم (١٨٦) وفي رواية عند أبي داود: «وأشار بالسبابة».
وكذلك عند الترمذي في رواية أخرى ٢/ ٨٧ أبواب الصلاة باب (٢١٩).

وعن ابن الزبير أيضاً قال: «كان رسول الله ﷺ إذا جلس في التشهد وضع يده اليمنى على فخذه اليمنى ويده اليسرى على فخذه اليسرى وأشار بالسبابة، ولم يجاوز بصره إشارته» رواه أحمد[1] وأبوداود[2] والنسائي[3]، وعن وائل بن حجر[4] أنه قال في صفة صلاة النبي ﷺ: «قعد فافترش رجله اليسرى، ووضع كفه اليسرى على فخذه وركبته اليسرى، وجعل حد مرفقه الأيمن على فخذه اليمنى، ثم قبض ثنتين من أصابعه، وحلق حلقة، ثم رفع أصبعه فرأيته يحركها يدعو بها» وفي رواية: «يقول هكذا وحلق الإبهام والوسطى وأشار بالسبابة» رواه أحمد[5] وأبو داود[6] والنسائي[7]

---

(١) (مسند أحمد): ٤/ ٣.

(٢) انظر: (سنن أبي داود) ١/ ٢٥١ كتاب الصلاة، باب الإشارة في التشهد (١٨٦).

(٣) انظر: (سنن النسائي) ٣/ ٣٩ كتاب السهو، باب موضع البصر عند الإشارة وتحريك السبابة (٣٩) رقم (١٢٧٥).
وأخرجه أيضاً ابن خزيمة (في صحيحه) ١/ ٣٥٥ كتاب الصلاة، باب النظر إلى السبابة عند الإشارة بها في التشهد.

(٤) وائل بن حجر ـ بضم المهملة وسكون الجيم ـ بن سعد، أبو هنيدة الحضرمي، أحد الأشراف كان سيد قومه، له وفادة وصحبة ورواية، روى له الجماعة سوى البخاري. (الإصابة) ٣/ ٥٩٢، و(سير أعلام النبلاء) ٢/ ٥٧٢.

(٥) رواه أحمد (في مسنده) ٤/ ٣١٦، ٣١٧، ٣١٨، ٣١٩. كلا الروايتين.

(٦) وأبو داود (في سننه) ١/ ٢٤٢، كتاب الصلاة، باب كيف الجلوس في التشهد (١٨١) وذكر الرواية الثانية.

(٧) النسائي (في سننه) ٣/ ٣٧، كتاب السهو، باب قبض الثنتين من أصابع اليد اليمنى وعقد الأصابع والإبهام منها (٣٤) حديث رقم (١٢٦٨).

وابن ماجة[١]. وعن مالك بن نمير الخزاعي[٢] عن أبيه[٣] قال: «رأيت النبي ﷺ واضعاً ذراعه اليمنى على فخذه اليمنى، رافعاً أصبعه السبابة قد حناها شيئاً» رواه أبو داود والنسائي وابن ماجة[٤].

---

(١) ابن ماجه (في سننه) مختصراً ١/ ٢٩٥ كتاب الصلاة، باب الإشارة في التشهد (٢٧) رقم ٩١٢.
وأخرجه أيضاً ابن خزيمة (في صحيحه) ١/ ٣٥٤، كتاب الصلاة، باب صفة وضع اليدين على الركبتين في التشهد، وتحريك السبابة عند الإشارة بها (٢٢٣) حديث رقم (٧١٤).

(٢) مالك بن نمير الخزاعي الأزدي، البصرى، روى عن أبيه، وعنه عصام بن قدامة. قال الدارقطني: «ما يحدث عن أبيه إلا هو». قال في التقريب: «مقبول من الرابعة». انظر: (تهذيب التهذيب) ١٠/ ٢٣، و(التقريب) ٢/ ٢٢٧.

(٣) نمير بن أبي نمير الخزاعي، ويقال الأزدي، يكنى أبا مالك، له حديث لم يروه غير عصام بن قدامة عن مالك عن أبيه أنه رأى النبي ﷺ في الصلاة واضعاً يده اليمنى على فخده اليمنى.. الحديث، سكن البصرة. انظر: (الإصابة) ٣/ ٥٤٤.

(٤) رواه أبو داود (في سننه) ١/ ٢٥١ كتاب الصلاة، باب الإشارة في التشهد (١٨٦).
والنسائي (في سننه) ٣/ ٣٩، كتاب السهو، باب إحناء السبابة في الإشارة (٣٨) حديث رقم (١٢٧٤) وفيه: «وقد حناها وهو يدعو».
وابن ماجه (في سننه) أيضاً ١/ ٢٩٥ كتاب الصلاة، باب الإشارة في التشهد (٢٧) حديث رقم (٩١١) وليس فيه: «وقد حناها».
وأخرجه أحمد (في مسنده) ٣/ ٤٧١ عن النمير الخزاعي ولم يخرج له غير هذا الحديث وفيه: «وقد حناها شيئاً وهو يدعو».
وأخرجه أيضاً ابن خزيمة (في صحيحه) ١/ ٣٥٤ كتاب الصلاة، باب حني السبابة عند الإشارة بها في التشهد حديث رقم (٧١٥).

وعن حصين بن عبد الرحمن[1] قال: «رأى عمارة بن رويبة[2] بشر بن مروان[3] وهو يدعو في يوم الجمعة، فقال عمارة: قبح الله هاتين اليدين، لقد رأيت رسول الله ﷺ وهو على المنبر ما يزيد على هذه، يعنى السبابة» وفي رواية: «رأيت رسول الله ﷺ وهو على المنبر ما يزيد على هذه، يعني السبابة» وفي رواية: «رأيت رسول الله ﷺ وهو على المنبر يخطب إذا دعا يقول هكذا، فرفع السبابة وحدها».

وهذا الحديث رواه أحمد ومسلم وأبو داود والنسائي والترمذي وصححه[4][5]، / وفي سنن أبي داود عن ابن عباس ٣٧٤/ب

---

(١) حصين بن عبد الرحمن، أبو الهذيل السلمي الكوفي الحافظ الحجة، ولد في زمن معاوية في حدود سنة ثلاث وأربعين، حدث عن عمارة بن رويبة (الصحابي) وجابر بن سمرة، وأبي وائل وغيرهم، وعنه سليمان التيمي، وشعبة، والثوري، وأبو عوانة وفضيل بن عياض وغيرهم. وقد وثقه الكبار من علماء الجرح والتعديل وقد عمر، مات سنة (١٣٦)هـ. (سير أعلام النبلاء) ٥/ ٤٢٢، و(تذكرة الحفاظ) ١/ ١٤٣، و(تهذيب التهذيب) ٢/ ٣٨١.

(٢) عمارة بن رويبة الثقفي من بني جشيم بن ثقيف كوفي (صحابي) روى عنه ابنه أبو بكر وأبو إسحاق السبيعي، وحصين بن عبد الرحمن. وقد ذكر ابن الأثير في ترجمته هذا الحديث. عن الحصين عن عمارة بن رويبة. انظر: (أسد الغابة) ٤/ ٤٩، و(الاستيعاب) بهامش الإصابة ٣/ ٢٠.

(٣) بشر بن مروان بن الحكم الأموي، أخو عبدالملك بن مروان، ولي العراقين لأخيه عبدالملك، وله دار بدمشق، وكان سمحاً جواداً. مات سنة (٧٥هـ). انظر: (سير أعلام النبلاء) ٤/ ١٤٥، و(البداية والنهاية) ٩/ ٧، و(شذرات الذهب) ١/ ٨٣.

(٤) في (ط): والنسائي والترمذي وصححه، ساقطة.

(٥) أخرجه أحمد (في مسنده) ٤/ ١٣٥، ١٣٦، ٢٦١ بروايات متعددة وألفاظ =

قال: «المسألة أن ترفع يديك حذو منكبيك أو نحوهما، والاستغفار أن تشير بأصبع واحدة، والابتهال أن تمد يديك جميعاً»[1]، وفي رواية: «والابتهال هكذا: ورفع يديه وجعل ظهورهما مما يلي وجهه»[2] رواه أيضاً مرفوعاً عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ. قال [فذكر نحوه][3]»[4].

وأما رفع النبي ﷺ يديه في الدعاء فهو في الحديث أكثر من أن يبلغه الإحصاء.

وأما حديث أنس قال: «كان رسول الله ﷺ لا يرفع يديه في شيء من دعائه إلا في الاستسقاء، فإنه كان يرفع يديه حتى يرى

= مختلفة عن عمارة بن رويبة.

ومسلم (في صحيحه) ٢/ ٥٩٥، ٥٩٦ كتاب الجمعة، باب تخفيف الصلاة والخطبة (١٣) حديث رقم (٨٧٤) في روايتين بمعناه.

وأبو داود (في سننه) ١/ ٢٧٨ كتاب الجمعة، باب رفع اليدين على المنبر.

والنسائي (في سننه) ٣/ ١٠٨ كتاب الجمعة، باب الإشارة في الخطبة (٢٩) حديث رقم (١٤١٢).

وأخرجه الترمذي (في سننه) ٢/ ٣٩١، أبواب الصلاة، باب ما جاء في كراهية رفع الأيدي على المنبر (٣٧١) حديث رقم (٥١٥).

قال أبو عيسى: «هذا حديث حسن صحيح».

وأخرجه أيضاً ابن خزيمة (في صحيحه) ٢/ ٣٥٢، كتاب الصلاة، باب كراهية رفع اليدين على المنبر في الخطبة (٦٩١) حديث رقم (١٤٥١).

(١) انظر: (سنن أبي داود) ٢/ ١٦٦، كتاب الصلاة، باب الدعاء حديث ١٤٨٩.

(٢) نفس المصدر حديث رقم (١٤٩٠) طبع مع كتاب معالم السنن.

(٣) الزيادة من أبي داود.

(٤) نفس المصدر حديث رقم (١٤٩١).

بياض إبطيه» رواه الجماعة أهل الصحاح والسنن والمسانيد مثل البخاري[١] ومسلم[٢] وأبو داود[٣] والترمذي[٤] والنسائي[٥] وابن ماجة[٦] والإمام أحمد[٧] في مسنده وغيرهم[٨].

وفي رواية لمسلم: «أن النبي ﷺ استسقى فأشار بظهر كفيه إلى السماء»[٩]، رواه أبو داود، ولفظه: «أن النبي ﷺ كان

---

(١) انظر: (صحيح البخاري) ٢/ ٢١ كتاب الاستسقاء، باب رفع الإمام يده في الاستسقاء (٣٢).

(٢) ومسلم (في صحيحه) ٢/ ٦١٢ كتاب صلاة الاستسقاء، باب رفع اليدين بالدعاء في الاستسقاء حديث رقم (٨٩٥).

(٣) وأبو داود (في سننه) ١/ ٦٩٢ كتاب الصلاة، باب رفع اليدين في الاستسقاء (٢٦٠) حديث رقم (١١٧٠).

(٤) ولم أجده في سنن الترمذي.

(٥) والنسائي (في سننه) ٣/ ١٥٨ كتاب الاستسقاء، باب كيف يرفع يده (٩) حديث رقم ١٥١٣.

(٦) ولم أجده في ابن ماجه.

(٧) وأحمد (من مسنده) ١/ ١٨١، ١٨٢.

(٨) وأخرجه أيضاً ابن خزيمة (في صحيحه) ٢/ ٣٣٣، ٣٣٤، كتاب الصلاة، باب استقبال القبلة للدعاء قبل الصلاة للاستسقاء وتحويل الأردية قبل الصلاة (٦٥٥).

وأخرجه أيضاً الدارمي (في سننه) ١/ ٣٦١ كتاب الصلاة، باب رفع الأيدي في الاستسقاء.

وأخرجه أيضاً أبو داود الطيالسي (في مسنده) ص٢٧٢، عن ثابت عن أنس، حديث رقم (٢٠٤٧).

والبيهقي (في سننه) ٣/ ٣٥٧ كتاب الصلاة، باب الاستسقاء.

(٩) انظر: (صحيح مسلم) ٢/ ٦١٢ كتاب صلاة الاستسقاء، باب رفع اليدين بالدعاء في الاستسقاء حديث (٨٩٦).

يستسقي هكذا، يعني ومد يديه وجعل بطونها مما يلي الأرض حتى رأيت [بياض](١) إبطيه»(٢).

فهذا هو رفعهما إلى فوق رأسه، وهو الابتهال المذكور في حديث ابن عباس، ومن صوره هذا الرفع إلى فوق الرأس أن تصير كفاه من جهة السماء إذ لا يمكن مع استيفاء الرفع أن تكون بطونهما من نحو السماء.

لو لم يكن الله فوق لما نهي المصلي عن رفع بصره لمنافاته الخشوع

الوجه الثالث: أنه قد نهى عن رفع البصر في الصلاة إلى فوق أمراً بالخشوع الذي أثنى الله على أهله حيث قال: ﴿قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ ۝١ ٱلَّذِينَ هُمْ فِى صَلَاتِهِمْ خَٰشِعُونَ ۝٢﴾ [المؤمنون: ١، ٢] وقال ﴿وَٱسْتَعِينُوا۟ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ ۚ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلْخَٰشِعِينَ ۝٤٥﴾ [البقرة: ٤٥] والخشوع يكون مع تخفيض البصر، كما قال تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ ۝٤٢ خَٰشِعَةً أَبْصَٰرُهُمْ تَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ ۖ وَقَدْ كَانُوا۟ يُدْعَوْنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ وَهُمْ سَٰلِمُونَ ۝٤٣﴾ [القلم: ٤٢، ٤٣] وقال تعالى: ﴿يَوْمَ يَخْرُجُونَ مِنَ ٱلْأَجْدَاثِ سِرَاعًا كَأَنَّهُمْ إِلَىٰ نُصُبٍ يُوفِضُونَ ۝٤٣ خَٰشِعَةً أَبْصَٰرُهُمْ تَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ ۚ ذَٰلِكَ ٱلْيَوْمُ ٱلَّذِى كَانُوا۟ يُوعَدُونَ ۝٤٤﴾ [المعارج: ٤٣، ٤٤] وقال: ﴿فَتَوَلَّ عَنْهُمْ ۘ يَوْمَ يَدْعُ ٱلدَّاعِ إِلَىٰ شَىْءٍ نُّكُرٍ ۝٦ خُشَّعًا أَبْصَٰرُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ ٱلْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُّنتَشِرٌ ۝٧ مُّهْطِعِينَ إِلَى ٱلدَّاعِ ۖ يَقُولُ ٱلْكَٰفِرُونَ هَٰذَا يَوْمٌ عَسِرٌ ۝٨﴾ [القمر: ٦ـ٨] كما

---

(١) في (ل) و(ط) ساقطة، والتصويب من نص الحديث في أبي داود.

(٢) سنن أبي داود ١/ ٦٩٢ باب رفع اليدين في الاستسقاء (٢٦٠) حديث رقم (١١٧٢). وأخرجه أيضاً ابن خزيمة (في صحيحه) ٢/ ٣٣٤ كتاب الصلاة، باب صفة رفع اليدين في الاستسقاء (٦٥٦) حديث رقم (١٤١٢).

وصف الأصوات بالخشوع في قوله: ﴿يَوْمَئِذٍ يَتَّبِعُونَ ٱلدَّاعِىَ لَا عِوَجَ لَهُۥ وَخَشَعَتِ ٱلْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَٰنِ فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْسًا﴾ [طه: ١٠٨].

وعن أنس عن النبي ﷺ قال: **«ما بال أقوام يرفعون أبصارهم إلى السماء في صلاتهم» فاشتد قوله في ذلك حتى قال: لينتهُنَّ عن ذلك أو لتخطفن أبصارهم» رواه البخاري وأكثر أهل السنن**[١].

وعن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: **«لينتهين أقوام يرفعون أبصارهم إلى السماء في الصلاة أو لتخطفن أبصارهم»** رواه مسلم[٢] وغيره.

---

(١) صحيح البخاري ٢/١٨٣ كتاب الأذان، باب رفع البصر إلى السماء في الصلاة (٩٢) وأبو داود (في سننه) ١/٥٦١، كتاب الصلاة، باب النظر في الصلاة (١٦٧) حديث رقم ٩١٣.
وابن ماجة (في سننه) ١/٣٣٢ كتاب إقامة الصلاة، باب الخشوع في الصلاة (٦٨) حديث رقم (١٠٤٤).
والنسائي (في سننه) ٣/٧ كتاب السهو، باب النهي عن رفع البصر إلى السماء في الصلاة، (٩) حديث رقم (١١٩٣).
والدارمي (في سننه) ١/٢٩٨، كتاب الصلاة، باب كراهية رفع البصر إلى السماء في الصلاة.
وأحمد (في مسنده) ٣/١٠٩، ١١٢، ١١٥، ١١٦، ١٤٠، ٢٥٨. كلهم عن أنس.

(٢) انظر: (صحيح مسلم) ١/٣٢١ كتاب الصلاة، باب النهي عن رفع البصر إلى السماء في الصلاة (٢٦) حديث (٤٢٩) وهو بلفظ: **«يرفعون أبصارهم بالدعاء»**.
ورواه بلفظ آخر أيضاً حديث رقم (٤٢٨).
وأبو داود (في سننه) ١/٥٦١ كتاب الصلاة، باب النظر في الصلاة (١٦٧) حديث رقم (٩١٢). وهو بلفظ مختلف، من رواية جابر بن سمرة.
وابن ماجة (في سننه) ١/٣٣٢ كتاب إقامة الصلاة، باب الخشوع في الصلاة =

ولو كان الله ليس فوق، بل هو في السفل، كما هو في الفوق لا لاختصاص لأحد الجهتين به، لم يكن رفع البصر إلى السماء ينافي الخشوع، بل كان يكون بمنزلة خفضها.

إن الله فطر الخلق على أنه فوقهم

الوجه الرابع: إن الذين يرفعون أيديهم وأبصارهم وغير ذلك إلى السماء وقت الدعاء تقصد قلوبهم الرب الذي هو فوق، وتكون حركة جوارحهم بالإشارة إلى فوق تبعاً لحركة قلوبهم إلى فوق، وهذا أمر يجدونه كلهم في قلوبهم وجداً ضرورياً إلا من غيرت فطرته باعتقاد يصرفه عن ذلك. وقد حكى محمد بن طاهر المقدسي(١) عن الشيخ أبي جعفر الهمذاني(٢) أنه حضر مجلس

= (٦٨) حديث رقم (١٠٤٥). وقال: «**أو لا ترجع إليهم أبصارهم**».

وأخرجه أيضاً النسائي (في سننه) ٣/٣٩، كتاب السهو، باب النهي عن رفع البصر إلى السماء عند الدعاء في الصلاة حديث رقم (١٢٧٦) وفيه: «**عند الدعاء**».

وأحمد (في مسنده) ٢/٣٣٣، ٣٦٧.

والدارمي (في سننه) ١/٢٩٨، كتاب الصلاة، باب كراهية رفع البصر إلى السماء في الصلاة، من رواية جابر بن سمرة.

(١) محمد بن طاهر بن علي بن أحمد، أبو الفضل، المقدسي، الأثري الظاهري الصوفي، الإمام الحافظ، ولد ببيت المقدس سنة (٤٠٨)هـ، ذو تصانيف كثيرة بأحوال الرجال. حسن الاعتقاد، صدوق عالم بالصحيح والسقيم، لازم للأثر. وقد حدث عنه أبو جعفر بن علي الهمذاني، كانت وفاته سنة (٥٠٧)هـ. انظر: (سير أعلام النبلاء) ١٩/٣٦١، و(وفيات الأعيان) ٤/٢٨٧، و(كشف الظنون) ٨٨، ١١٦، ١٨٠.

(٢) أبو جعفر محمد بن أبي علي الحسن بن محمد بن عبدالله الهمذاني ـ بالذال المعجمة ـ ولد بعد الأربعين وأربعمائة. كان من كبراء الصوفية ومن أئمة أهل الأثر، حدث عنه ابن طاهر المقدسي، وأبو العلاء بن العطار، كانت وفاته سنة =

أبي المعالي[1] فذكر العرش/، وقال: كان الله ولا عرش[2] ١/٣٧٥أ
ونحو ذلك، وقام إليه الشيخ أبو جعفر فقال: يا شيخ! دعنا من ذكر العرش، وأخبرنا عن هذه الضرورة التي نجدها في قلوبنا، فإنه ما قال عارف قط: يا الله إلا وجد في قلبه ضرورة لطلب العلو، لا يلتفت يمنة ولا يسرة؟! قال: فضرب أبو المعالي على رأسه، وقال: حيرني الهمذاني»[3].

فأخبر هذا الشيخ عن كل من عرف الله أنه يجد في قلبه حركة ضرورية إلى العلو إذا قال يا الله، وهذا يقتضي أنه في فطرتهم وخلقتهم العلم بأن الله فوق، وقصده والتوجه إليه إلى فوق.

إن الناس مع اختلافهم يشيرون إلى السماء عند الدعاء

الوجه الخامس: أن الناس مع اختلاف عقائدهم وأديانهم

= (٥٣١)هـ. انظر: (سير أعلام النبلاء)، و(النجوم الزاهرة) ٥/ ٢٦٠، و(شذرات الذهب) ٤/ ٩٧.

(١) الجويني سبق ص١٣١.

(٢) و(في سير أعلام النبلاء): «كان الله ولا عرش وهو الآن على ما كان عليه..».

(٣) أورد هذه القصة الذهبي (في العلو) (المختصر) ص٢٧٦ رقم (٣٣٧) قال: «قال أبو منصور بن الوليد الحافظ في رسالة إلى الزنجاني: أنبأنا عبد القادر الحافظ بحران، أنبأنا الحافظ أبو العلاء، أنبأنا أبو جعفر بن علي الحافظ فقال: سمعت أبا المعالي الجويني وقد سئل عن قوله: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ فذكر القصة». قال الألباني في تعليقه على مختصر العلو: «إسناد هذه القصة صحيح مسلسل بالحفاظ» وأوردها أيضاً (في سير أعلام النبلاء) ٨/ ٤٧٤ في ترجمة الجويني، وأوردها السبكي (في طبقاته) ٣/ ٢٦٢، ٢٦٣ في ترجمة الجويني، وأوردها المؤلف رحمه الله (في الفتاوى) ٤/ ٤٤، وفي (منهاج السنة) ٢/ ٦٤٢، ٦٤٣.

يشيرون إلى السماء عند الدعاء لله تعالى والرغبة إليه، وكلما عظمت رغبتهم واشتد إلحاحهم قوي رفعهم وإشارتهم، ولهذا لما كان دعاء الاستسقاء فيه من الرغبة والإلحاح ما ليس في غيره كان رفع النبي ﷺ وإشارته فيه أعظم منه في غيره، وهذا يفعلونه إذا دعوا الله مخلصين له الدين، عندما يكونون مضطرين إلى الله عند الرغبة والرهبة، مثل ركوب البحر وغيره، وفي تلك الحال يكونون قاصدين الله قصداً قوياً، بل لا يقصدون غيره، ويقرنون بقصد قلوبهم وتوجهها إشارتهم بعيونهم ووجوههم وأيديهم إلى فوق، ومعلوم أن الإشارة تتبع قصد المشير وإرادته، فإذا لم يكونوا قاصدين إلا الله ولا مريدين إلا إياه لم تكن الإشارة إلا إلى ما قصدوه وسألوه، فإنه في تلك الحال لا يكون في قلوبهم إلا شيئان، المسئول والمسئول منه، ومعلوم أن[1] الإشارة باليد وغيرها ليست إلى الشيء المسئول المطلوب من الله، ولا يخطر بقلوبهم أن هذه الإشارة إلى ذلك، ولا ادعاه المنازع في ذلك في أكثر الأوقات[و][2] لا يكون فوق، فلم يبق ما تكون الإشارة إليه إلا المدعو المقصود، وإلا كانت الإشارة إلى ما لم يقصده الداعي ولم يشعر به، وهذا ممتنع، وهذا واضح لمن تدبره.

اتفاق الناس في الخبر عن نفوسهم في قصد الإشارة إلى الله

الوجه السادس: أنهم يقولون بألسنتهم: ارفعوا أيديكم إلى الله. ونحو ذلك من العبارات، وهذا إخبار عن أنفسهم أنهم

---

(١) في (ط): أن هذه الإشارة

(٢) الواو زيادة.

يقصدون الإشارة إلى الله ورفع الأيدى إليه، وإذا كان هذا الخبر لم يتواطؤوا عليه ولم يجمعهم عليه[1] أحد كان اتفاقهم في الخبر عما في نفوسهم كاتفاقهم في سائر الأخبار التي تجري مجرى هذا من الأمور الحسية والضرورية وغير ذلك.

أن رفع الأيدي يدل على أن الله فوق من وجوه

الوجه السابع: أن هذا الرفع يستدل به من وجوه:

أحدها: أن العبد الباقي على فطرته يجد في قلبه أمراً ضرورياً إذا دعا الله دعاء المضطر، أنه يقصد بقلبه الله الذي هو عالٍ وهو فوق.

الثاني: أنه يجد حركة عينيه ويديه بالإشارة إلى فوق تتبع إشارة قلبه إلى فوق، وهو يجد ذلك أيضاً ضرورة.

الثالث: أن الأمم المختلفة متفقة على ذلك من غير مواطأة.

الرابع: أنهم يقولون بألسنتهم إنا نرفع أيدينا إلى الله ويخبرون عن أنفسهم/ أنهم يجدون في قلوبهم اضطراراً إلى قصد العلو، فالحجة تارة بما يجده الإنسان من العلم الضروري في نفسه، وتارة بما يخبر به الناس عن أنفسهم من العلم الضروري، وتارة بما يدل على العلم الضروري في حق الناس، وتارة بأن الناس لا يتفقون على ضلالة، فإنه إذا كان إجماع المسلمين وحدهم لا يكون إلا حقاً، فإجماع جميع الخلق الذين منهم المسلمون أولى أن لا يكون إلا حقاً. وبهذه المجامع يظهر

٣٧٥/ب

---

(١) في (ط): عليهم.

الجواب عما تذكر الجهمية، وجماعه شيئان[1]:

أحدهما: أن يكون الناس مخطئين في هذا الرفع لاعتقادهم أن الله فوق وليس هو فوق، وهذا جوابه في نهايته[2].

الثاني: أن يكون الرفع إلى بعض المخلوقات إما الملائكة أو الجهة الشريفة أو العرش الذي هو القبلة، ومن تدبر ما بيناه علم امتناع هذين الوجهين. ونحن نفصل ذلك.

إن الإشارة إلى الجهة لشرفها يبطله أن الإشارة إلى فوق عند الدعاء مطلقاً.

الوجه الثامن: قوله: «إن الرفع إلى فوق لأن الجهة العالية أشرف من السافلة بظهور الأنوار منها، وأن الهواءالذي هو مادة النفس منها، وأن النظر إليها[3] مضمونه أن ما يحتاج إليه الآدميون من الرزق الذي هو الماء والهواء ومن النور يأتي من الجهة العالية فكانت أشرف»[4].

فيقال له: **أولاً**: لا ريب أن حاجتهم إلى الأرض وما فيها أكثر، فإن عليها قرارهم، ومنها تخرج أرزاقهم التى هي النبات، وفيها الحيوان، وهي كما قال الله تعالى: ﴿فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ ۝٢٥﴾ [الأعراف: ٢٥] ولهذا كان نظر أبصارهم إلى الأرض وما فيها أكثر من نظرهم إلى السماء وما

---

(١) أي إجماع ما تذكره الجهمية شيئان.

(٢) انظر: (نهاية العقول) لوحة ١٨٢/ب حيث أورد شبهة رفع الأيدي إلى السماء. ثم أجاب بأن ذلك بسبب الإلف والعادة وجريان الناس على ذلك.

(٣) في (ل) و(ط): منها، وصوبت أن المقصود النظر إلى الجهة ويدل عليه كلام المؤلف الآتي.

(٤) نقله المؤلف (عن الأساس) ص٩٨، و(النهاية) لوحة ١٨٢/ب مختصراً.

فيها، فعلم أن النظر الذي يكون لأجل الحاجة إلى المنظور إليه لتعلق القلب به هو إلى الأرض أكثر منه إلى السماء.

ويقال له: **ثانياً**: الاحتجاج إنما هو برفع أيديهم وأبصارهم حين الدعاء لله وحده لا شريك له، فأما دعوى غير الله فإنما يرفعون أيديهم إن رفعوها إلى جهة ذلك المدعو، وأما في غير قصد الله ودعائه وذكره فإنهم لا يلتزمون الإشارة إلى السماء، بل إنما يشير أحدهم إن أشار إلى شيء معين مثل الشمس والقمر وغير ذلك، وإذا كان الأمر كذلك كان ما ذكره من الإشارة إلى الجهة لشرفها من أبطل الباطل، فإن ذلك إنما يتوجه لو كان المذكور هو إشارتهم إلى فوق مطلقاً وهذا خلاف الواقع، بل إنما يشيرون الإشارة المذكورة إذا دعوا الله مخلصين له الدين. وأين هذا من هذا؟.

ويقال له: **ثالثاً**: قد تقدم أنهم يعلمون ويخبرون أنهم إنما يشيرون إلى الله لا إلى محض الجهة.

ما ذكره الرازي من الإشارة إلى العلو إشارة إلى الملائكة

الوجه التاسع: قوله: «إن الإشارة قد تكون إلى الملائكة التي هي مدبرة أمر العباد»[1].

يقال له: **أولاً**: إشارة الإنسان إلى الشيء مشروطة بشعوره به، وقصد الإشارة إليه، فإن لم يشعر به ولم يقصد الإشارة إليه محال أن يشير إليه، والداعون لله مخلصين له الدين لا تخطر لهم

(١) انظر: (الأساس) ص٩٨.

الملائكة في تلك الحال فضلاً عن أن يقصدوا الإشارة إليها، وكل منهم يعلم من نفسه ويسمع من غيره/ بل ويعلم منه بغير سمع أنه لم يقصد الإشارة إلى الملائكة، وإذا كانوا يعلمون من أنفسهم أنهم لم يشيروا إلى الملائكة ولا إلى محض الجهة كان حمل إشارتهم على هذا مع علمهم بأنهم لم يقصدوا ذلك مثل من يحمل سجود المسلمين في أوقات صلواتهم على أنهم يسجدون للكواكب والملائكة، بل الإشارة في الدعاء إلى الله أبلغ، وذلك أن السجود في الظاهر مشترك بين من يسجد لله ويسجد لغيره، وأما الذي يقول بلسانه: إنه يدعو الله وهو مع ذلك يشير مع دعائه، فالظن به أنه أشار إلى غير الله، أقبح من الظن بالمسلمين أنهم يسجدون لغير الله.

١/٣٧٦

وقال له: **ثانياً**: الإشارة إلى الملائكة حين دعاء الله وحده لا شريك له إشراك بالله، بل دعاء الملائكة ومسألتهم إشراك بالله، فكيف بالإشارة إليهم حين دعاء الله وحده لا شريك له.

وقيل له: **ثالثاً**: الاحتجاج ليس بمطلق الإشارة إلى فوق، بل الإشارة عند دعاء الله وحده لا شريك له، ومن المعلوم أنه لا يجوز في تلك الحال رفع الأيدي إلى الملائكة، فكيف يحمل حال الأنبياء والمرسلين وسائر عباد الله المخلصين على أنهم رفعوا أيديهم إلى غير الله حين مسألتهم لله وحده؟!.

وقيل له: **رابعاً**: لا يجوز لأحد أن يرفع يديه داعياً لا إلى الملائكة ولا إلى غير الملائكة، بل هذا من خصائص الربوبية،

ومن جوز رفع الأيدي عند الدعاء إلى غير الله فهو من المشركين الذين يدعون غير الله، قال تعالى: ﴿وَأَنَّ ٱلْمَسَٰجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُواْ مَعَ ٱللَّهِ أَحَدًا ۝١٨ وَأَنَّهُۥ لَمَّا قَامَ عَبْدُ ٱللَّهِ يَدْعُوهُ كَادُواْ يَكُونُونَ عَلَيْهِ لِبَدًا ۝١٩ قُلْ إِنَّمَآ أَدْعُواْ رَبِّي وَلَآ أُشْرِكُ بِهِۦٓ أَحَدًا ۝٢٠﴾ [الجن: ١٨-٢٠] وقال تعالى: ﴿قُلْ أَنَدْعُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَىٰٓ أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: ٧١] الآية، وقال تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨] وقال: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الفرقان: ٦٨] الآية. وقال: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَعْبُدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُۥ خَيْرٌ ٱطْمَأَنَّ بِهِۦ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ ٱنقَلَبَ عَلَىٰ وَجْهِهِۦ خَسِرَ ٱلدُّنْيَا وَٱلْأَخِرَةَ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْخُسْرَانُ ٱلْمُبِينُ ۝١١ يَدْعُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُۥ وَمَا لَا يَنفَعُهُۥ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلضَّلَٰلُ ٱلْبَعِيدُ ۝١٢﴾ [الحج: ١١-١٢] وقال تعالى: ﴿فَلَا تَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ فَتَكُونَ مِنَ ٱلْمُعَذَّبِينَ ۝٢١٣﴾ [الشعراء: ٢١٣] وقال تعالى: ﴿وَمَن يَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ لَا بُرْهَٰنَ لَهُۥ بِهِۦ فَإِنَّمَا حِسَابُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦٓ﴾ [المؤمنون: ١١٧] وقال تعالى: ﴿وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُواْ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ أَرْبَابًا﴾ [آل عمران: ٨٠].

ولهذا كانت الإشارة إليه من تمام دعائه، وذلك من تحقيق كونه (الصمد) الذي يصمد العباد إليه، فإنه قصده بالباطن والظاهر والقلب وسائر الجسد أكمل من قصده بالقلب فقط، فيكون الإشارة إليه من تمام كونه صمداً، ويكون اسم (الصمد) مستلزماً لذلك، فكونه موجوداً يوجب المباينة التى تقتضي

الإشارة إليه، وكونه صمداً مقصوداً يقتضي الدعاء المتضمن الإشارة إليه، والإشارة إلى غيره بالدعاء إشراك به، وإخراج له عن أن يكون أحداً.

٣٧٦/ب فظهر أن هؤلاء الجهمية منكرون لحقيقة كونه أحداً/ صمداً، وأنهم جاحدون لحقيقة دعائه، مسوغين للإشراك به، فإن أهل السنة هم الموحدون له والمكملون لحقيقة الإقرار بأنه الأحد الصمد، وهذا ظاهر ولله الحمد.

وبين هذا أن هؤلاء الجهمية ومن دخل فيهم من الملاحدة والفلاسفة والصابئين وغيرهم لا يعتقدون حقيقة الدعاء لله، ولا يؤمنون أن الله على كل شيء قدير، لاسيما من يقول منهم إنه موجب بالذات[1] لا يمكنه أن يغير شيئاً[2] ولا يحدثه، فالدعاء عندهم إنما يؤثر تأثير النفوس البشرية وتصرفها في هيولي العالم[3]. وإذا كان كذلك، فهم في الحقيقة لا يقصدون الله أن يفعل شيئاً، ولا يحدث شيئاً، ولا يطلبون منه شيئاً، ولكن يقوون نفوسهم[4] قوة يفعلون بها، والعلم الضروري حاصل

---

(١) الموجب بالذات: هو الذي يجب أن يصدر عنه الفعل ـ إن كان علة تامة له ـ من غير قصد وإرادة، كوجوب صدور الإشراق عن الشمس والإحراق عن النار. وهذا قول الفلاسفة. انظر: (التعريفات) للجرجاني ص٢٣٧.

(٢) في (ط): سبباً.

(٣) أي طينة العالم، سبق ص ٢٥٠.

(٤) هكذا في (ل) و(ط) ولعلها: لنفوسهم. وهذا قول الملاحدة من الفلاسفة والصوفية. وقد علق ابن تيمية على قول ابن سينا وأمثاله: «أن النفس كما أثرت في بدن نفسها بالتحريك والتحويل من حال إلى حال جاز أن تؤثر في عنصر =

بالفرق بين ما يفعله الحيوان بنفسه، وبين ما يطلبه من غيره، فإذا كان دعاء العباد عندهم لا معنى له إلا أنهم يفعلون بأنفسهم لم يكونوا داعين لله قط، ومن لم يكن داعياً لله فإنه لا يشير إليه عند الدعاء، بل ذلك عبث، بل قوله: يا الله افعل كذا. عبث. وهذا حقيقة مذهب القوم: إبطال ما بعثت به الرسل من أنواع الأدعية، وإبطال ما فطر الله عليه عباده من ذلك، وهؤلاء هم أصل التجهم والتعطيل، فمن وافقهم في شيء من ذلك كان من الجاحدين لأن يكون الله هو الموجود المقصود المدعو المعبود.

ولهذا تجد غالب هؤلاء النفاة ـ لأن يكون الله فوق العرش ـ فيهم من الانحلال عن دعاء الله ومسألته وعبادته بقدر ذلك، إلا من يكون منهم جاهلاً بحقيقة مذهبهم يوافقهم بلسانه على قول لا يفهم حقيقته. وفطرته على الصحة والسلامة، فإنه يكون فيه إيمان ونفاق، فأما إذا استحوذ على قلبه تغيرت فطرته، وهؤلاء يعرضون عن دعاء الله وعبادته مخلصين له الدين عند الاختيار، ويجادلون في ذلك، لكن عند الاضطرار هم كما قال الله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِ ٱلْجَوَارِ فِى ٱلْبَحْرِ كَٱلْأَعْلَٰمِ ﴿٣٢﴾ إِن يَشَأْ يُسْكِنِ ٱلرِّيحَ فَيَظْلَلْنَ رَوَاكِدَ عَلَىٰ ظَهْرِهِۦٓ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ ﴿٣٣﴾ أَوْ يُوبِقْهُنَّ بِمَا كَسَبُوا۟ وَيَعْفُ عَن كَثِيرٍ ﴿٣٤﴾ وَيَعْلَمَ ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِىٓ ءَايَٰتِنَا مَا لَهُم مِّن مَّحِيصٍ ﴿٣٥﴾﴾ [الشورى: ٣٢ـ٣٥] لاسيما على أشهر القراءتين وهي قراءة

= العالم..» انظر: (الصفدية) ١/ ١٧٦ وما بعدها.

النصب[1] في قوله ﴿ويعلم﴾ فإن ذلك من باب قولهم: لا تأكل السمك وتشرب اللبن[2].

ومثل هذا في الإعراب قوله: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُواْ ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا

---

(١) قوله: [ويعلم الذين]: قرأ نافع وابن عامر بالرفع على الاستئناف لأن الجزاء وجوابه تم قبله، فاستؤنف ما بعد ذلك وإن شئت رفعت «يعلم» على أنه خبر ابتداء محذوف تقديره وهو يعلم. وقرأ الباقون ـ وهم الجمهور ـ بالنصب على الصرف، ومعنى الصرف أنه لما كان قبله شرط وجواب، وعطف عليه «ويعلم» لم يحسن في المعنى، لأن علم الله واجب، وما قبله غير واجب فلم يحسن الجزم في «يعلم» على العطف على الشرط وجوابه لأنه يصير المعنى: إن يشأ يعلم، وهو عالم بكل شيء. فلا يعطف واجب على غير واجب، فلما امتنع العطف عليه على لفظه عطف على مصدره، والمصدر اسم، فلم يتمكن عطف اسم على فعل، فأضمر «أن» فيكون مع الفعل اسم فتعطف اسماً على اسم، فانتصب الفعل بـ«أن» مضمرة فالعطف مصروف على لفظ الشرط إلى معناه.
انظر: (الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها) لمكي بن أبي طالب ٢/ ٢٥١، ٢٥٢ [سورة الشورى]. وانظر: (إعراب القرآن) لأبي جعفر النحاس ٤/ ٨٤، ٨٥.

(٢) سمى الكوفيون هذه الواو: واو الصرف. وقال ابن هشام: والحق أن هذه واو العطف. (مغني اللبيب) لابن هشام ٢/ ٣٦١. وهذه العبارة تأتي في كتب النحو في باب الفعل المضارع المنصوب بأن مضمرة وجوباً بعد واو المعية. قال ابن هشام (في قطر الندى) ص١٠٨ «وتقول: «لا تأكل السمك وتشرب اللبن» فتنصب «تشرب» إن قصدت النهي عن الجمع بينهما، وتجزم إن قصدت النهي عن كل واحد منهما، وترفع إن نهيت عن الأول، وأبحت الثاني». فتكون الواو في الأولى واو المعية والثانية واو العاطفة والثالثة استئنافية، ومراد المؤلف رحمه الله نصب تشرب بأن مضمرة وجوباً بعد واو المعية. ومثله الآية: ﴿ويعلم الصابرين﴾ فالفعل المضارع منصوب بأن مضمرة في كلتا الآيتين.
وانظر: (إعراب القرآن) للنحاس ٤/ ٨٤، ٨٥ ، ١/ ٤٠٩، وانظر: أيضاً (مغني اللبيب) ٢/ ٣٥٩.

﴿يَعْلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ مِنكُمْ وَيَعْلَمَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿١٤٢﴾﴾ [آل عمران: ١٤٢]
ومعنى آية الشورى أنه سبحانه إن شاء أسكن فيظللن رواكد على ظهره، وإن شاء أوبقهن بما كسبوا، ويعفو عن كثير. ويعلم الذين يجادلون في آياتنا. وهذا كله في جواب ﴿إن يشأ﴾ أي: وإن يشأ يهلكهن بذنوبهم، ويعفُ أيضاً عن كثير منها، ويجتمع مع ذلك علم المجادلين في آياتنا بأنه ما لهم من محيص، فهو إن شاء جمع بين أن يهلك بعضاً، ويعفو عن بعض، وبين علم المجادلين في آياته حينئذ أنه ما لهم من محيص.

احتجاج الرازي بأن العرش قبلة للدعاء باطل

الوجه العاشر: قوله: «وأيضاً أنه تعالى جعل العرش قبلة لدعائنا، كما جعل الكعبة قبلة لصلاتنا»[1]. / يقال له: هذا باطل معلوم بالاضطرار بطلانه عقلاً وديناً، وذلك يظهر بوجوه:

٣٧٧/أ

إجماع المسلمين على أن قبلة الدعاء هي قبلة الصلاة

أحدها: أن المسلمين مجمعون على أن القبلة التي يشرع للداعي استقبالها حين الدعاء هي القبلة التي شرع استقبالها حين الصلاة، فكذلك هي التى شرع استقبالها حين ذكر الله كما تستقبل بعرفة والمزدلفة وعلى الصفا والمروة، وكما يستحب لكل ذاكر لله وداع أن يستقبل القبلة، كما ثبت عن النبي ﷺ أنه كان يقصد أن يستقبل القبلة حين الدعاء، وكذلك هي التي يشرع استقبالها بتوجيه الميت إليها، وتوجيه النسائك والذبائح إليها، وهي التي ينهى عن استقبالها بالبول والغائط، فليس للمسلمين بل ولا لغيرهم قبلتان أصلاً في العبادات التي هي من جنسين

(١) انظر: (الأساس) ص٩٨.

كالصلاة والنسك، فضلاً عن العبادات التي هي من جنس واحد، وبعضها متصل ببعض: فإن الصلاة فيها الدعاء في الفاتحة وغيرها، والدعاء نفسه هو الصلاة قد سماه الله في كتابه صلاة حيث قال: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ﴾ [التوبة: ١٠٣].

وفي الصحيح عن عبد الله بن أبي أوفى[1] «أن النبي ﷺ كان إذا أتاه قوم بصدقتهم صلى عليهم، وإن أبي أتاه بصدقة فقال: اللهم صلِّ على آل أبي أوفى»[2].

وقد قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ صَلُّوا۟ عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ۝٥٦﴾ وقد علم النبي ﷺ أمته الصلاة عليه في غير حديث في الصحاح وغيرها، في جميعها إنما يعلمهم الدعاء له بصلاة الله وبركاته، كما قال: «**قولوا: اللهم صلِّ على محمد وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم إنك حميد مجيد، وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على**

---

(١) عبدالله بن أبي أوفى، واسم أبي أوفى علقمة بن خالد بن الحارث الأسلمي من هوازن. له ولأبيه صحبة، وشهد عبد الله الحديبية وروى أحاديث شهيرة. نزل الكوفة وكان آخر من مات من الصحابة بها سنة (٨٧هـ). انظر: (الاستيعاب) بهامش الإصابة ٢/ ٢٢٥، وانظر: (الإصابة) ٢/ ٢٧١.

(٢) أخرجه البخاري (في صحيحه) ٧/ ١٥٧، كتاب الدعوات، باب ٣٣ هل يصلى على غير النبي ﷺ وقول الله تعالى: ﴿وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم﴾.
ومسلم (في صحيحه) ٢/ ٧٥٦، ٧٥٧ كتاب الزكاة، باب الدعاء لمن أتى بالصدقة حديث رقم(١٠٧٨).
وأخرجه أحمد أيضاً (في مسنده) ٤/ ٣٥٥ ، ٣٨١.

إبراهيم وعلى آل إبراهيم إنك حميد مجيد»[1].

وقد بسطنا الكلام على هذا في غير هذا الموضع بحيث تكلمنا على مسمى الصلاة في اللغة الذي هو الدعاء، وأن الصلاة المشروعة هي دعاء كلها، فإن الدعاء هو قصد المدعو تارة لذاته، وتارة لمسألته أمراً منه، وهذا كالشخص يدعو غيره ويطلبه ويقصده تارة لذاته، وتارة لأمر يطلبه منه. والصلاة تتضمن هذين النوعين: عبادة الله والثناء عليه، والسؤال له.

وقد ذكر النبي ﷺ النوعين في الحديث الذي في صحيح مسلم عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: **«يقول الله سبحانه وتعالى: قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفها لي ونصفها لعبدي، ولعبدي ما سأل، فإذا قال العبد: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢﴾ قال الله: حمدني عبدي. فإذا قال: ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٣﴾ قال الله: أثنى علي عبدي. فإذا قال العبد: ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ۝٤﴾ قال الله: مجدني عبدي. أو قال: فوض إليَّ عبدي. فإذا قال العبد: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥﴾ قال الله: هذه الآية بيني وبين عبدي نصفين، ولعبدي ما سأل. فإذا قال العبد: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ**

---

(١) أخرجه البخاري (في صحيحه) ٧/١٥٦ كتاب الدعوات، باب ٣٢ الصلاة على النبيﷺ، ومسلم (في صحيحه) ١/٣٠٥ ، ٣٠٦ كتاب الصلاة، باب الصلاة على النبي بعد التشهد حديث رقم (٤٠٥)،(٤٠٦)و(٤٠٧).
وأحمد (في مسنده) ١/١٦٢،٣/٤٧،٤/١١٨.

﴿ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ۝٧﴾ **قال الله: فهؤلاء لعبدي، ولعبدي ما سأل»**[١].

فأخبر النبي ﷺ عن ربه أنه قال «**قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين**» ومسمى الصلاة في اللغة قد قالوا: إنه مسمى الدعاء. والدعاء نوعان كما تقدم، والنصف الذي للرب ـ جل وعلا ـ هو الثناء عليه، والمقصود بذلك نفسه سبحانه وتعالى، فهو بذلك معبود مقصود مدعو لنفسه، والنصف الآخر الذي للعبد هو السؤال والطلب منه، وهو بذلك يقصد لذلك الأمر، ويسأل ويطلب منه، وهو (الصمد) في الأمرين لا يصلح لغيره لا هذا الصمد ولا هذا الصمد، وهو أيضاً (أحد) في هذين/ لا يصلح لغيره أن يكون هو المعبود، ولا أن يكون هو المتوكل عليه، المستعان به، المسئول منه. فهو الأحد الصمد في النصف الذي له كقوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ وهو الأحد الصمد في النصف الذي للعبد كقوله: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥﴾ ولهذا قال من قال من السلف: «إن الله سبحانه أنزل مائة كتاب وأربعة كتب، جمع معانيها في الأربعة، وجميع معاني الأربعة في القرآن، وجميع معاني القرآن في المفصل، وجميع معاني المفصل في أم القرآن وجمع[٢] معاني أم القرآن في قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ

٣٧٧/ب

---

(١) سبق تخريج الحديث ص ٥٦.

(٢) في (ط): وجمع في المواضع الأربعة السابقة.

نَسْتَعِينُ ۝٥﴾»[1].

وقد بسطنا الكلام على هذا في مواضع في غير هذا الكتاب[2]، وبينا تعلق العبادة بالإلهية، فإن الإله هو المعبود، وتعلق الاستعانة بربوبيته؛ فإن رب العباد الذي يربيهم، وذلك يتضمن أنه الخالق لكل ما فيهم ومنهم. والإلهية هي العلة الغائية، والربوبية هي العلة الفاعلية. والغائية هي المقصودة، وهي علة فاعلية للعلة الفاعلية[3]. ولهذا قدم قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ على قوله: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥﴾ وتوحيد الإلهية يتضمن توحيد الربوبية، فإنه من لم يعبد إلا الله يندرج في ذلك أنه لم يقر بربوبية غيره بخلاف توحيد الربوبية فإنه قد أقر به عامة المشركين في توحيد الإلهية كما قال تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ۝١٠٦﴾ [يوسف: ١٠٦] ذكر البخاري

---

(١) هذا الأثر مروي عن الحسن البصري فقد أورده السيوطي (في الدر المنثور) ١/ ١٦ قال: «وأخرج البيهقي في شعب الإيمان عن الحسن قال: أنزل الله مائة وأربعة كتب...» وقد ذكره المؤلف أيضاً عن الحسن (في جواب أهل العلم والإيمان بتحقيق ما أخبر به رسول الرحمن من أن ﴿قل هو الله أحد﴾ تعدل ثلث القرآن)، ص١٢.

(٢) مثل كتاب (جواب أهل العلم والإيمان) وانظر: (العبودية)، وانظر: (الفتاوى) الجزء الأول ص ٢٢ وما بعدها.

(٣) علة الشيء هو ما يتوقف ذلك الشيء عليه. وعلة الوجود إما أن يوجد منها المعلول أي يكون مؤثراً في المعلول موجداً له، وهي العلة الفاعلية، وإما أن يكون المعلول لأجلها، وهي العلة الغائية. فالعلة الفاعلية ما يوجد الشيء بسببه، والغائية ما يوجد الشيء لأجله. انتهى باختصار. (التعريفات) للجرجاني ص١٥٤، ١٥٥.

في صحيحه عن عكرمة وغيره: «تسألهم من خلق السموات والأرض؟ فيقولون: الله، وهم مع هذا يعبدون غيره»[1].

وقد أخبر عنهم بذلك في قوله: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ وفي قوله: ﴿قُل لِّمَنِ الْأَرْضُ وَمَن فِيهَا إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٤﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٨٥﴾ قُلْ مَن رَّبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ﴿٨٦﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٨٧﴾ قُلْ مَن بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٨﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ فَأَنَّىٰ تُسْحَرُونَ ﴿٨٩﴾ بَلْ أَتَيْنَاهُم بِالْحَقِّ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ ﴿٩٠﴾ مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٩١﴾ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[المؤمنون: ٨٤-٩٢] فأخبر عن هؤلاء الذين نزه نفسه عن إشراكهم، وأخبر أنهم كاذبون في عدولهم عن الحق الذي جاء به، ورد عليهم أنه: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ﴾ أنه إذا سألهم: ﴿لِّمَنِ الْأَرْضُ وَمَن فِيهَا﴾ ﴿سَيَقُولُونَ لِلَّهِ﴾ وإذا سألتهم: ﴿مَن رَّبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ﴿٨٦﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ﴾ وإذا سألتهم: ﴿قُلْ مَن بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٨﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ﴾.

فالأول: إقرارهم بأن الأرض وما فيها لله.

والثاني: إقرارهم بأن السموات السبع والعرش العظيم لله.

---

(١) انظر: (صحيح البخاري) ٨/ ٢٠٦، ٢٠٧ كتاب التوحيد، باب ٤٠ قول الله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا﴾.

والثالث: إقرارهم بأن ملكوت جميع الأشياء بيده، وأنه الذي يمنع المخلوق وينصره فيجيره من الضرر والأذى، فيجير على من يشاء، ولا يجير عليه أحد. فإذا أراد بأحد ضرراً لم يمنعه مانع، وإذا رفع الضرر عن أحد لم يستطع أحد أن يضره. وفي كون ملكوت كل شيء بيده بيان أنه هو المدبر النافع له، فهو الذي يأتي بالمنفعة، وهو الذي يدفع المضرة، كما قال في الآية الأخرى: ﴿قُلْ أَفَرَءَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ إِنْ أَرَادَنِىَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَـٰشِفَـٰتُ ضُرِّهِۦٓ أَوْ أَرَادَنِى بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَـٰتُ رَحْمَتِهِۦ﴾[الزمر: ٣٨]/ وكما قال في الآية الأخرى: ﴿وَإِن يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَ وَإِن يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَآدَّ لِفَضْلِهِۦ﴾[يونس: ١٠٧].

١/٣٧٨

وإذا كانوا مقرين بهذا فهذا إقرار منهم بعموم ربوبيته وتدبيره لكل شيء، وهو أعظم من إقرار القدرية والصابئة والمتفلسفة الطبيعية[١] ونحوهم ممن يجعل الرب لبعض الكائنات شيئاً غير

---

(١) القدرية: الذين ينكرون علم الله وكتابه السابق للحوادث، ويقولون: إن العبد هو الذي يخلق فعل نفسه ابتداء، فيجعلونه شريكاً لله. وسبق التعريف بهم ص ٣٩.
كما أن الصابئة المشركين يعتقدون بأن مدبر هذا العالم الكواكب السبعة. وقد سبق التعريف بهم ص١١٣.
والمتفلسفة الطبيعية: سبق التعريف بالفلاسفة ص١٢٣، وأما الفلاسفة الطبائعيون فهم أصحاب أرسطو. قال المؤلف (في منهاج السنة) ٣/ ٢٨٦: إن الفلاسفة قدرية في جميع الحوادث، وأنهم أضل بني آدم، ولهذا يضيفون الحوادث إلى الطبائع التي في الأجسام فإنها بمنزلة القوى التي في الحيوان، فيجعلون كل محدث فاعلاً مستقبلاً كالحيوان عند القدرية، ولا يثبتون محدثاً =

الله، وهو مع هذا قد أخبر أنهم مشركون، ونزه نفسه عن شركهم لكونهم عبدوا معه غيره، لا لكونهم اعتقدوا أن للعالمين رباً معه.

وكذلك قوله: ﴿قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَٰمٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَآللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ ۝٥٩ أَمَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ [النمل: ٥٩-٦٠] إلى آخر الآيات يستفهم فيها كلها استفهام إنكار: هل يفعل هذه الأمور أحد من الآلهة التي يعبدون من دون الله، فإن قوله: ﴿أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ﴾ [النمل: ٦٠] اسم واحد وقع صفة لإله، ليس هو جملة واحدة، كما ظنه طائفة من المفسرين، واعتقدوا أن المعنى: مع الله إله[1]، فإن القوم كانوا يجعلون مع الله آلهة أخرى وقد ذكر ذلك في السورة بقوله: ﴿ءَآللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ ۝٥٩﴾ فلا يفيد استفهامهم عما هم معترفون به. وأيضاً فإن جواب المستفهم عنه لا يكون إلا مفرداً، لا يكون جملة، فإذا قيل: من فعل هذا. فإنه يقال: فلان أم فلان. لا يذكر جملة، بل لو كان ذلك لم ينتظم الكلام ولكن المقصود

= للحوادث. وحقيقة قول القوم: الجحود لكون الله رب العالمين.. ولهذا منهم من يقول: الفلك واجب الوجود بنفسه. انظر: (منهاج السنة) ٣/ ٢٨٦، و(درء التعارض) ٨/ ١٥٦.

(١) قال الطبراني (في تفسيره) ٢٣/ ٣: «أمعبود مع الله؟» وقال ابن الجوزي (في تفسيره) ٦/ ١٨٥: «أي ليس معه إله» وقال الخازن (في تفسيره) ٣/ ٣٩١: «هل معبود أعانه على صنعه؟» وقال النسفي مع الخازن ٣/ ٣٩١: «أغيره يقرون به ويجعلون له شريكاً؟» وقال الرازي (في التفسير الكبير) ٢/ ٢٠٦: «أغيره يقرون به ويجعلون له شريكاً؟» ٨/ ١٥٦.

أن هذه الآلهة التي تدعونها من دون الله: هل هي التي فعلت هذه الأمور أم الله وحده فعلها؟ فإن القوم كانوا مقرين بأن الله وحده هو الفاعل لهذه الأمور. وهذا شأن استفهام الإنكار. فإنه يتضمن نفي المستفهم عنه والإنكار على من أثبته. والقوم كانوا معترفين بذلك، لكن كانوا مع ذلك مشركين به الآلهة التي يعلمون أنها لم تفعل ذلك. فأنكر عليهم ذلك وزجروا عنه. ومثل هذا في القرآن كثير.

ومن عرف هذا عرف الشرك الذي ذمه الله في كتبه وأرسل رسله جميعاً بالنهي عنه، كما قال تعالى: ﴿ وَسْئَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَآ أَجَعَلْنَا مِن دُونِ ٱلرَّحْمَٰنِ ءَالِهَةً يُعْبَدُونَ ﴿٤٥﴾ ﴾[الزخرف: ٤٥] وقال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ ﴾ [النحل: ٣٦] والعبادة تتضمن كمال المحبة وكمال الخضوع، قال تعالى: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ ۖ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ ﴾[البقرة: ١٦٥].

فهذه السورة، يعني الفاتحة، التي قد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنها أعظم سورة في القرآن[١] وأنه لم ينزل في التوراة ولا في الإنجيل ولا في القرآن مثلها، قد ذكر فيها جماع الكتب الإلهية[٢] بقوله: ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾ ﴾ ومما يشبهها قوله: ﴿عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ ﴿١٠﴾ ﴾[الشورى: ١٠]

---

(١) انظر: (صحيح البخاري) ٥/١٤٦ كتاب التفسير، باب ما جاء في الفاتحة.

(٢) راجع ص ٥٣٣ هامش (٢).

وقوله: ﴿فَٱعۡبُدۡهُ وَتَوَكَّلۡ عَلَيۡهِۚ﴾ [هود: ١٢٣] وقوله: ﴿عَلَيۡهِ تَوَكَّلۡتُ وَإِلَيۡهِ مَتَابِ ۝٣٠﴾ [الرعد: ٣٠] وهذان هما نوعا الدعاء كما تقدم، وهما جميعاً مختصان بالله، حقان له لا يصلحان لغيره، بل دعاء غيره بأحد النوعين شرك، كما قال تعالى: ﴿وَأَنَّ ٱلۡمَسَٰجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدۡعُواْ مَعَ ٱللَّهِ أَحَدٗا ۝١٨ وَأَنَّهُۥ لَمَّا قَامَ عَبۡدُ ٱللَّهِ يَدۡعُوهُ كَادُواْ يَكُونُونَ عَلَيۡهِ لِبَدٗا ۝١٩ قُلۡ إِنَّمَآ أَدۡعُواْ رَبِّي وَلَآ أُشۡرِكُ بِهِۦٓ أَحَدٗا ۝٢٠﴾[الجن: ١٨ـ٢٠] وقال تعالى: ﴿فَلَا تَدۡعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ/فَتَكُونَ مِنَ ٱلۡمُعَذَّبِينَ ۝٢١٣﴾ ٣٧٨/ب [الشعراء: ٢١٣] وقال تعالى: ﴿قُلۡ مَا يَعۡبَؤُاْ بِكُمۡ رَبِّي لَوۡلَا دُعَآؤُكُمۡۖ﴾[الفرقان: ٧٧] وقال: ﴿وَمَا ظَلَمۡنَٰهُمۡ وَلَٰكِن ظَلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمۡۖ فَمَآ أَغۡنَتۡ عَنۡهُمۡ ءَالِهَتُهُمُ ٱلَّتِي يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مِن شَيۡءٖ لَّمَّا جَآءَ أَمۡرُ رَبِّكَۖ وَمَا زَادُوهُمۡ غَيۡرَ تَتۡبِيبٖ ۝١٠١﴾[هود: ١٠١].

فغير الله لا يجوز أن يكون مستعاناً به متوكلاً عليه، لأنه لا يستقل بفعل شيء أصلاً، فليس من الأسباب ما هو مستقل بوجود المسبب، لكن له شريك فيه، وما ثم علة تامة إلا مشيئة الله، فما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن. وكذلك لا يجوز أن يكون غيره معبوداً مقصوداً لذاته أصلاً، فإن ذلك لا يصلح له، ولهذا كان الشرك غالباً على بني آدم، كما قال تعالى: ﴿وَمَا يُؤۡمِنُ أَكۡثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشۡرِكُونَ ۝١٠٦﴾ [يوسف: ١٠٦] فيكون أحدهم عبداً لغيرالله، متألهاً له مما يحبه ويجله ويكرمه ويخافه ويرجوه، حتى قال النبي ﷺ في الحديث الصحيح: «**تعس عبد الدرهم، تعس عبد الدينار، تعس عبد الخميصة، إن أعطي رضي، وإن**

منع سخط، تعس وانتكس، وإذا شيك فلا انتقش»[1][2] وهذا باب واسع ليس هذا موضع بسطه.

وقد قدمنا أن كلا النوعين يوجب اختصاص الرب سبحانه وتعالى بأنه الأحد وبأنه الصمد: فإن كونه (أحداً) يوجب أن لا يشرك به في العبادة ولا الاستعانة فلا يدعى غيره. والاسم (الصمد) جاء معرفاً ليبين أنه هو الصمد الذي يستحق أن يصمد إليه بكلا[3] نوعي الصمد. وهذان الاسمان لم يذكرا في القرآن إلا في هذه السورة، التي قد ثبت عن النبي ﷺ من غير وجه أنها تعدل ثلث القرآن، مثل ما روي عن أبي سعيد الخدري، قال: قال رسول الله ﷺ لأصحابه: «**أيعجز أحدكم أن يقرأ ثلث القرآن في ليلة؟** فشق ذلك عليهم وقالوا: أينا يطيق ذلك يا رسول الله؟

---

(١) تعس: دعا عليه بالهلاك وهو الوقوع على الوجه من العثار. الخميصة: ثياب خز أو صوف معلمة، وقيل: لا تسمى خميصة إلا أن تكون سوداء معلمة. الانتكاس: الانقلاب على الرأس وفي الأمر، وهذا دعاء عليه أيضاً بالخيبة. وإذا شيك: أصابته شوكة إذا دخلت في جسمه. فلا انتقش الانتقاش إخراج الشوكة. انظر: (جامع الأصول) ٩/ ٤٩٤، ٤٩٥، و(النهاية في غريب الحديث) ٢/ ٨١، و(الفائق في غريب الحديث) ١/ ١٥١.

(٢) أخرجه البخاري (في صحيحه) ٣/ ٢٢٣ كتاب الجهاد والسير، باب (٧٠) في الحراسة في الغزو في سبيل الله، و٧/ ١٧٥ كتاب الرقاق باب (٢١٠) ما يتقى من فتنة المال.. وهو بلفظ: «**تعس عبدالدينار والدرهم**».
وأخرجه ابن ماجه أيضاً ٢/ ١٣٨٦، كتاب الزهد، في باب المكثرين (٨) حديث رقم (٤١٣٥) بلفظ: (**عبد الدينار وعبد الدرهم**).

(٣) زيادة من حاشية(ط)، وفي (ل) بياض.

قال: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ ثلث القرآن» رواه البخاري[1].

وروي عنه أيضاً عن قتادة[2] بن النعمان «أن رجلا[3] كان في زمن النبي ﷺ يقرأ في الفجر ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ يرددها لا يزيد عليها فلما أصبح أتى رجل إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله! إن فلاناً بات الليلة يقرأ من السحر ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ يرددها لا يزيد عليها. كأن الرجل يتقالّها، فقال النبي ﷺ: **فوالذي نفسي بيده إنها لتعدل ثلث القرآن**»[4].

وروى مسلم عن أبي هريرة، قال: «خرج إلينا رسول الله ﷺ فقال: أقرأ عليكم ثلث القرآن، فقرأ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾

---

(١) أخرجه البخاري (في صحيحه) ٦/ ١٠٥ كتاب فضائل القرآن، باب فضل ﴿قل هو الله أحد﴾(١٣) وهو بلفظ «**فقال: الله الواحد الصمد ثلث القرآن**».
وانظر: (فتح الباري) ٩/ ٦٠ حيث ذكر ابن حجر قوله صلى الله عليه وسلم: «**الله الواحد**» بدل: ﴿**قل هو الله أحد**﴾ وفي فتح الباري أيضاً ٦/ ١٠٥ [المصدر السابق] في رواية عن أبي سعيد الخدري وأخرى عن أخيه لأمه.

(٢) هو قتادة بن النعمان بن زين بن عامر الأوسي، شهد بدراً، أول من دخل المدينة بسورة من القرآن وهي سورة (مريم) روى عن النبي ﷺ أحاديث، روى عنه أخوه أبو سعيد الخدري وابنه عمر بن قتادة، مات في خلافة عمر رضي الله عنهم أجمعين. انظر: (الإصابة) ٣/ ٢١٧، ٢١٨.

(٣) هذا الرجل المبهم هو قتادة بن النعمان راوي الحديث؛ قال ابن حجر: «ولعل الذي سمعه هو أبو سعيد الخدري، لأنه أخوه لأمه، وكانا متجاورين وبه جزم ابن عبد البر» (فتح الباري) ٩/ ٥٩.

(٤) صحيح البخاري ٦/ ١٠٥ كتاب فضائل القرآن، باب فضل ﴿قل هو الله أحد﴾ و٨/ ١٦٤ كتاب التوحيد، باب ما جاء في دعاء النبي ﷺ لأمته أول كتاب التوحيد.
وأخرجه مالك (في الموطأ) ١/ ٢٠٨ كتاب القرآن، باب ما جاء في قراءة ﴿قل هو الله أحد﴾ و﴿تبارك الذي بيده الملك﴾.

حتى ختمها»[1] وروى مسلم أيضاً عن أبي الدرداء عن النبي ﷺ قال: «**أيعجز أحدكم أن يقرأ في ليلة ثلث القرآن؟** قالوا: وكيف يقرأ ثلث القرآن؟!. قال: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ **تعدل ثلث القرآن**»[2] وعن عائشة» أن رسول الله ﷺ بعث رجلاً على سرية وكان يقرأ لأصحابه في صلاتهم، فيختم بـ ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾. فلما رجعوا ذكروا ذلك لرسول الله ﷺ فقال: **سلوه لأيٍّ يصنع ذلك؟** فسألوه فقال: إنها صفة الرحمن عز وجل، فأنا أحب أن أقرأ بها. فقال رسول الله ﷺ. **أخبروه أن الله يحبه**» رواه البخاري ومسلم[3].

وقد قال من قال من العلماء: «هي **ثلث** القرآن، لأن القرآن ثلاثة أقسام: قسم توحيد، وقسم قصص، وقسم أمر ونهي. وهذه[4] فيها التوحيد». وهذا الذي قاله[5] إنما يتم إذا كانت

---

(١) صحيح مسلم ١/٥٥٧ كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب فضل قراءة ﴿قل هو الله أحد﴾(٤٥) حديث رقم(٨١٢).

(٢) المصدر السابق ١/٥٥٦ حديث رقم (٨١١).

(٣) انظر: (صحيح البخاري) ٨/ ١٦٤، ١٦٥ كتاب التوحيد، باب ما جاء في دعاء النبي ﷺ أمته إلى التوحيد أول كتاب التوحيد.
ومسلم (في صحيحه) ١/٥٧٧ كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب فضل قراءة ﴿قل هو الله أحد﴾ حديث رقم ٨١٣.

(٤) أي السورة﴿قل هو الله أحد﴾.

(٥) ذكر المؤلف رحمه الله في كتاب (جواب أهل العلم والإيمان) ص ٧٥، أن أبا العباس بن سريج سئل عن معنى قول النبي ﷺ «**قل هوالله أحد تعدل ثلث القرآن**» قال: «إن القرآن أنزل على ثلاثة أقسام: فثلث أحكام، **وثلث** وعد ووعيد، **وثلث** أسماء وصفات» وانظر: (الفتاوى) ٧/ ٢٠٧.

جامعة للتوحيد. والأمر كذلك، فإن هذين الاسمين[1] يستلزمان سائر أسماء الله الحسنى، وما فيها من التوحيد كله قولاً وعملاً، والنبي ﷺ ذكر هذين الاسمين، فقال: «**الله الواحد الصمد/ تعدل ثلث القرآن**»[2] وذلك أن كونه أحداً وكونه الصمد يتضمن أنه الذي يقصده كل شيء لذاته، ولما يطلب منه، وأنه مستغنٍ بنفسه عن كل شيء، وأنه بحيث لا يجوز عليه التفرق والفناء، وأنه لا نظير له في شيء من صفاته ونحو ذلك مما ينافي الصمدية، وهذا يوجب أن يكون حياً عالماً قديراً ملكاً قدوساً سلاماً مهيمناً عزيزاً جباراً متكبراً.

١/٣٧٩

إذا تبين ذلك فالدعاء الذي ذكره الرازي هنا هو أحد نوعي الدعاء، وهو دعاء المسألة والطلب منه[3] قال تعالى: ﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ﴾ [البقرة: ١٨٦] وهذا في الكلام نظير الذكر الذي هو ثناء وتحميد لله تعالى. ولهذا يقال في الفاتحة: نصفها ثناء ونصفها دعاء. ومن المعلوم أن استقبال القبلة في هذا كاستقبالها في الذكر

---

(١) أي الأحد والصمد.

(٢) انظر البخاري (في صحيحه) ٦/ ١٠٥ كتاب فضائل القرآن، باب فضل ﴿قل هو الله أحد﴾ (١٣) وهو بلفظ: «**فقال الله الواحد الصمد ثلث القرآن**» وانظر تعليق ابن حجر (في فتح) الباري ٩/ ٦٠ حيث ذكر تخريج قوله ﷺ: «**الله الواحد**» بدل «**قل هو الله أحد**».

(٣) الدعاء نوعان: دعاء عبادة وقصد، ودعاء مسألة وطلب. انظر: (الفتاوى) ١/ ٦٩، ١٠/ ٣٤٣، ٣٤٤.

أو أوكد، والقبلة التي تستقبل بهذا الدعاء هي قبلة الصلاة بعينها، ولهذا كان النبي ﷺ إذا اجتهد في الدعاء يستقبلها كما فعله في أثناء الاستسقاء، الذي رفع فيه يديه رفعاً تاماً.

فعن عباد بن تميم[(١)] عن عمه[(٢)] «أن رسول الله ﷺ خرج بالناس يستسقي، فصلى بهم ركعتين، جهر بالقراءة فيهما، وحول رداءه، ورفع يديه فدعا واستسقى واستقبل القبلة» رواه الجماعة أهل الصحاح والسنن والمسانيد كالبخاري ومسلم وأبي داود والترمذي والنسائي وابن ماجه[(٣)]

---

(١) عباد بن تميم بن غزية الأنصاري الخزرجي، كان عند وفاة رسول الله ﷺ ابن عشر سنين، وقال ابن حجر، والمشهور أنه تابعي وهو ثقة، وحديثه في الصحيحين، روى عن أبيه وعن عمه عبد الله بن زيد وأبي سعيد الخدري، وعنه الزهري وعمر بن يحيى المازني، ويحيى بن سعيد الأنصاري وغيرهم. (الإصابة) ٢/ ٢٥٥ و(تهذيب التهذيب) ٥/ ٩٠، ٩١..

(٢) هو عبدالله بن زيد بن عاصم المازني الأنصاري، شهد أحداً وما بعدها، روى عنه ابن أخيه لأمه عباد بن تميم، قتل يوم الحرة سنه (٦٣هـ) انظر: (الإصابة) ٢/ ٣٠٥.

(٣) صحيح البخاري ٢/ ٢٠ كتاب الاستسقاء، باب استقبال القبلة في الاستسقاء (٢٠) بلفظ « أن النبي ﷺ خرج إلى المصلى يصلي، وأنه دعا أو أراد أن يدعو استقبل القبلة وحول رداءه».

ومسلم (في صحيحه) ٢/ ٦١١ كتاب صلاة الاستسقاء أول الكتاب حديث رقم ٨٩٤ بلفظ مختصر، وقد خرجه من أربعة طرق عن عباد بن تميم أحدها عن عمه، وصرح بالثانية أن عمه عبد الله بن زيد المازني، وقال في الثالثة: «إن عبدالله بن زيد الأنصاري وهو عمه أخ لأبيه من أمه».

وأبو داود (في سننه) ١/ ٦٨٩، ٦٩٠ كتاب الصلاة، باب في أي وقت يحول رداءه إذا استسقى، حديث رقم (١١٦٦)، (١١٦٧) بلفظ مختصر.

والترمذي (في سننه) ٢/ ٤٤٢ أبواب الصلاة، باب ما جاء في صلاة الاستسقاء، =

وغيرهم[1] فأخبر أنه استقبل القبلة، التي هي قبلة الصلاة في أثناء دعاء الاستسقاء. وإذا كانت قبلة الدعاء هي قبلة الصلاة بعينها كان قول الجهمي: إن العرش والسماء قبلة للدعاء قول مخالف لإجماع المسلمين. ولما علم بالاضطرار من دين الإسلام، فيكون من أبطل الباطل.

أن توجه الخلائق بقلوبهم وأيديهم إلى السماء حين الدعاء أمر فطري

الوجه الثاني [2] في ذلك وهو **الحادي عشر**: أن توجه الخلائق بقلوبهم وأيديهم وأبصارهم إلى السماء حين الدعاء أمر فطري ضروري عقلي لا يختص به أهل الملل والشرائع، بل يفعله المشركون وغيرهم ممن لا يعرف العرش، ولا يسمع به،

= حديث رقم (٥٥٦) بلفظ المصنف.

والنسائي (في سننه) ٣/ ١٥٧، ١٥٨ كتاب الاستسقاء، باب(٥، ٦، ٧، ٨) بروايات متعددة وألفاظ مختلفة عن عباد بن تميم عن عمه.

وابن ماجه (في سننه) ١/ ٤٠٣ كتاب الصلاة، باب ما جاء في صلاة الاستسقاء، حديث رقم (١٢٦٧) بلفظ مختصر.

(١) وأحمد (في مسنده) ٤/ ٣٩ في مسند عبدالله بن زيد الأنصاري. ذكره بألفاظ مختلفة ومنها لفظ المصنف.

والدارمي (في سننه) ١/ ٣٦٠ كتاب الصلاة، باب صلاة الاستسقاء.

وأخرجه ابن خزيمة (في صحيحه) ٢/ ٣٣٣ كتاب الصلاة، باب خروج الإمام بالناس إلى الاستسقاء رقم (١٤١٠) بلفظه.

وأبو داود الطيالسي (في مسنده) ص ١٤٨ حديث رقم(١١٠٠) وهو أيضاً بلفظه.

(٢) قسم المؤلف الوجه العاشر إلى تسعة وجوه: الأول ص ٥٢٩ وهي ابتداء من الثاني ضمن الوجوه التسعة عشر، التي رد فيها المؤلف على الرازي في رده على خصومه بما تمسكوا به من رفع الأيدي إلى السماء حيال الدعاء.

ولا يعلم أن فوق السماء لله عرشاً[1] فلو كان الرفع إنما هو إلى العرش فقط، الذي هو قبلة، لم يقصد ذلك الرفع إلا من علم أن هناك عرشاً، كما لا يقصد التوجه إلى القبلة إلا من علم أن الكعبة التي يستقبلها المسلمون هناك، لأن القصد والإرادة لا يكون إلا بعد الشعور بالمقصود. فمن لم يشعر أن هناك عرشاً امتنع أن يقصد الرفع إلى العرش. وهذا تحقيق ما تقدم من أن العلو لله علم بالفطرة والعقل. وأما استواؤه على العرش، فإنما علم بالسمع[2].

كون العرش أو السماء قبلة للدعاء لا يثبت بغير الشرع

الوجه الثالث في ذلك وهوالثاني عشر: أن يقال: كون العرش أو السماء قبلة للدعاء لا يثبت بغير الشرع، فإن اختصاص بعض الجهات والأمكنة بأنه يستقبل دون غيرها هو أمر شرعي،

---

(١) ذكر الشيرازي (في كتاب التبصرة) ص٢٢٢ «أن الأمة مؤمنها وكافرها على أن الله فوق العرش فيقولون كلهم: الله تعالى في السماء. ويشيرون في دعائهم ومسألتهم إلى السماء، ويقصدون بذلك الله على عرشه» قال أبو القاسم التيمي الأصبهاني (في كتابه الحجة في بيان المحجة) ٢/ ١١٤: «وفي منعهم الإشارة إلى الله سبحانه من جهة الفوق خلاف منهم لسائر الملل، لأن جماهير المسلمين وسائر الملل قد وقع منهم الإجماع على الإشارة إلى الله جل ثناؤه من جهة الفوق بالدعاء والسؤال. فاتفاقهم بأجمعهم على ذلك حجة». وذكر هذا الإجماع ابن عبد البر (في التمهيد) ٧/ ١٣٤، وكذلك الدارمي (في الرد علي الجهمية) ص٢٠، ٢١.

(٢) قال البيهقي في باب بيان صفة الذات وصفة الفعل (من كتاب الاعتقاد) ص٧٠: «فصفات ذاته ما يستحقه فيما لم يزل، ولا يزال، وهو على قسمين: أحدهما عقلي، والآخر سمعي».

ولهذا افترقت أهل الملل[1] كما قال تعالى: ﴿ وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا ﴾[البقرة: ١٤٨] فلو كان الله قد[2] جعل العرش أو السماء قبلة للدعاء كان في الشريعة ما يبين ذلك، ومعلوم أنه ليس في الكتاب والسنة ولا شيء من الآثار عن سلف الأمة ولا أئمتها ولا في الآثار عن الأنبياء المتقدمين كموسى وعيسى وغيرهما من المرسلين، صلوات الله عليهم أجمعين/ أن العرش أو السماء قبلة للدعاء. فعلم أن دعوى ذلك من أعظم الفرية على الله. وأن هذا من جملة افتراء الجهمية ونحوهم على الله وعلى رسله ودينه.

٣٧٩/ب

لو كان العرش أو السماء قبلة للدعاء لجاز تغييره

الوجه الرابع وهو الثالث عشر: أن القبلة أمر تتميز به الملل ويقبل النسخ والتبديل، كما قال تعالى: ﴿ قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ ﴿١٤٤﴾ وَلَئِنْ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَّا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ وَمَا أَنتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ وَمَا بَعْضُهُم بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُم مِّن بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذًا لَّمِنَ الظَّالِمِينَ ﴿١٤٥﴾ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ ﴾ إلى قوله: ﴿ وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللَّهُ جَمِيعًا ﴾ [البقرة١٤٤ـ ١٤٨] فأخبر سبحانه أن لكل أمة وجهة يستقبلونها،

---

(١) ولهذا استقبل اليهود بيت المقدس والمسلمون البيت الحرام.

(٢) في (ط): قد ساقطة.

وولى محمداً قبلة يرضاها، فأمره بأن يولي وجهه شطر المسجد الحرام بعد أن كان قد أمره أن يصلي إلى بيت المقدس هو وأمته، فصلى إلى بيت المقدس بعد مقدمه المدينة بضعة عشر شهراً[(١)]، وصلى إليها قبل مقدمه المدينة، وقد روي أنه كان بمكة يجعل الكعبة بينه وبين المسجد الأقصى[(٢)].

وإذا كانت القبلة أمراً يقبل النسخ والتبديل وهو مختلف في أمر الملل، فيجب على هذا التقدير إذا كان العرش أو السماء قد جعل قبلة للدعاء أن يجوز تغيير ذلك وتبديله، حتى يجوز أن يدعى الله إلى نحو الأرض، ويجوز أن يدعوه الإنسان من الجهات[(٣)] الست، ويمد يده وعينيه إلى سائر جهاته، وأن يكون ذلك قبلة لبعض الداعين دون بعض. وهذا مع أنه قد ذكر غير

---

(١) روى البخاري ومسلم بسنديهما عن البراء بن عازب رضي الله عنه قال: «صليت مع رسول ﷺ نحو بيت المقدس ستة عشر شهراً أو سبعة عشر شهرًا ثم صرفنا نحو الكعبة» وفي رواية أخرى لمسلم «ستة عشر شهراً».

انظر: البخاري (في صحيحه) ١/ ١٠٤ كتاب الصلاة، باب التوجه إلي القبلة باب (٣١)، ٥/ ١٠٥، ١٥١، ١٥٢ كتاب تفسير القرآن، باب (١١، ١٦).

ومسلم (في صحيحه) ١/ ٣٧٤ كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب تحويل القبلة من القدس إلى الكعبة. قال ابن حجر: «كان قدوم النبي ﷺ في شهر ربيع الأول بلا خلاف، وكان التحويل في نصف شهر رجب من السنة الثانية على الصحيح وبه جزم الجمهور» (الفتح) ١/ ٩٦، ٩٧.

(٢) أخرج الإمام أحمد (في مسنده) ١/ ٣٢٥ عن ابن عباس رضي الله عنه قال: «كان رسول الله ﷺ يصلي وهو بمكة نحو بيت المقدس والكعبة بين يديه وبعدما هاجر إلى المدينة ستة عشر شهراً ثم صرف إلى الكعبة».

(٣) في (ل): من جهات.

واحد إجماع المسلمين على تخطئة قائله وفاعله. فالعلم بذلك اضطراري، فإن بني آدم مفطورون على أن [لا][1] يتوجهوا بقلوبهم وأيديهم إلى غير الجهة العالية، ولا يقصدوا الله من تحت أقدامهم، ويمدوا أيديهم إلى تلك الجهة السافلة، ولا إلى غير الجهة العالية[2].

لو كان العرش أو السماء قبلة للدعاء...

الوجه الخامس وهو الرابع عشر: أن الله تعالى قد قال: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡمَشۡرِقُ وَٱلۡمَغۡرِبُۚ فَأَيۡنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجۡهُ ٱللَّهِۚ﴾ [البقرة: ١١٥] فأخبر أن العبد حيث استقبل فقد استقبل قبلة الله، ليبين أنه حيث أمر العبد بالاستقبال والتولية فقد استقبل وولي قبلة الله ووجهته. ولهذا ذكروا أن هذه الآية فيما لا يتعين فيه استقبال الكعبة كالمتطوع الراكب في السفر فإنه يصلي حيث توجهت به راحلته. والعاجز الذي لا يعلم جهة الكعبة أو لا يقدر على استقبال

---

(١) زيادة من (ط).

(٢) قال الحافظ أبو القاسم التيمي الأصبهاني (في كتاب الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة السلف) ٢/ ٨٢ «قال أهل السنة: الله فوق السموات لا يعلوه خلق من خلقه. ومن الدليل على ذلك: أن الخلق يشيرون إلى السماء وبأصابعهم ويدعونه ويرفعون إليه أبصارهم». وقال في ٢/ ١١٤: «وفي معنى الإشارة إلى الله سبحانه من جهة الفوق خلاف منهم (أي الجهمية وغيرهم من المبتدعة المنكرين للعلو والفوقية) لسائر الملل لأن جماهير المسلمين وسائر الملل؛ قد وقع منهم الإجماع على الإشارة إلى الله جل ثناؤه من جهة الفوق في الدعاء والسؤال. فاتفاقهم بأجمعهم حجة ولم يستجز أحد الإشارة إليه من جهة السفل، ولا من سائر الجهات سوى جهة الفوق» ا.هـ.

الكعبة، فإنه يصلي بحسب إمكانه إلى أي جهة أمكن[1] وذكروا أيضاً أنه نسخ ما تضمنته[2] من تسويغ الاستقبال بيت المقدس، كما كان ذلك قبل النسخ. وإذا كان هذا في القبلة المعروفة للصلوات التي يجب فيها استقبال قبلة معينة في الفريضة وفي التطوع في المقام[3] فينبغي أن يكون في قبلة الدعاء أولى وأحرى/ فإن الدعاء لا يجب فيه استقبال قبلة معينة بإجماع المسلمين، ولا يجب أن يستقبل القبلة المعروفة، ولا أن يرفع يديه لا عند من يقول إن السماء والعرش قبلة الدعاء، ولا عند من لا يقول بذلك، وإذا كان هذا[4] لازماً اقتضى جواز الإشارة في الدعاء إلى غير فوق، فيجب أن تجوز الإشارة بالأيدي حين الدعاء إلى الأرض والتيامن والتياسر. وقد تقدم قول من حكى إجماع المسلمين على خلاف ذلك، وعلى تخطئة من يجوز

١/٣٨٠أ

(١) في صحيح البخاري ١/ ١٠٤ من حديث جابر رضي الله عنه قال: «كان النبي ﷺ يصلي على راحلته حيث توجهت فإذا أراد الفريضة نزل فاستقبل القبلة».
وقد بوَّب البخاري (في صحيحه) ١/ ١٠٥ باب ٣٢ ما جاء في القبلة ومن لا يرى الإعادة على من سها فصلى إلى غير القبلة. قال القرطبي (في تفسيره) ٢/ ٨٠ عند تفسير قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾: «وقد ذهب أكثر أهل العلم إلى أن من صلى إلى غير القبلة فاستبان له بعد ذلك أنه صلى إلى غير القبلة فصلاته جائزة، وبه يقول سفيان وابن المبارك وأحمد وإسحاق وهو قول أبي حنيفة ومالك، غير أن مالك قال: تستحب الإعادة في الوقت».
(٢) أي ما تضمنته آية ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ﴾.
(٣) أي في الإقامة في غير السفر. قال القرطبي (في تفسيره) ٢/ ٨٣: «القول الخامس أن الآية منسوخة بقوله: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾».
(٤) أي عدم وجوب استقبال قبلة بعينها في الدعاء.

ذلك كالقاضي أبي بكر[1]، وأيضاً فمن المعلوم بالفطرة الضرورية أن أحداً لا يقصد ذلك ولا يريده، فعلم بطلان ما زعموه من كون العرش أو السماء قبلة الدعاء.

إن جعل السماء أو العرش قبلة للدعاء باطل في العقل واللغة والشرع

الوجه السادس وهو **الوجه الخامس عشر**: أن القبلة ما يستقبله الإنسان بوجهه، وكذلك يسمى وجهة ووجهاً وجهة لاستقبال الإنسان له بوجهه وتوجهه إليه، كما قال تعالى: ﴿ وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا ﴾ والاستقبال ضد الاستدبار. فالقبلة ما يستقبله الإنسان ولا يستدبره. فأما ما يرفع الإنسان إليه يده أو رأسه أو بصره، فهذا باتفاق لا يسمى قبلة لأن الإنسان لم يستقبله، كما لا يستدبر الجهة التي تقابله. ومن استقبل شيئاً فقد استدبر ما يقابله، كما أن من استقبل الكعبة فقد استدبر ما يقابلها، ومعلوم أن الداعي لا يكون مستقبلاً للسماء ومستدبراً للأرض، بل يكون مستقبلاً لبعض الجهات إما القبلة أو غيرها، مستدبراً لما يقابلها، كالمصلي. فظهر أن جعل ذلك قبلة باطل في العقل واللغة والشرع بطلاناً ظاهراً لكل أحد.

إن القبلة أمر يحتاج إلى توقيف وسماع

الوجه السابع وهو **السادس عشر** : أن القبلة أمر يحتاج إلى توقيف وسماع،[و][2] ليس في الفطرة والعقل ما يخص مكاناً دون مكان باستقباله في الصلاة والدعاء أو غير ذلك، فلو كان

---

(١) تقدم حكاية القاضي أبي بكر الباقلاني إجماع المسلمين عل تخطئة من أجاز أن يرغب أو يشار إلى الله في غير الجهة العلوية. ص٤٨٧.

(٢) زيادة لتوضيح المعنى.

الداعون إنما يقصدون برفع أيديهم وأبصارهم وغير ذلك استقبال بعض المخلوقات مثل العرش أو السماء[1] وغير ذلك من [غير][2] أن يكون الرفع إلى الخالق تعالى لم يفعلوا ذلك إلا عن توقيف وسماع. ومن المعلوم أنهم يفعلون ذلك بفطرتهم وعقولهم من غير أن يوقفهم عليه أحد ولا تلقوه عن أحد.

التوجه إلى الجهة العلوية أمر فطري

الوجه الثامن وهو السابع عشر: أن القبلة لا يجد الناس في أنفسهم معنى يطلب تعيينها، ولا فرقاً بين قبلة وقبلة، ولهذا لما أمر المسلمون باستقبال المسجد الأقصى ثم أمروا باستقبال المسجد الحرام كان هذا جميعه عندهم سائغاً لا يجد المؤمنون في أنفسهم حرجاً من ذلك ولا تفريقاً بينه، فلو كان الرفع والتوجه إلى جهة السماء لكونه قبلة لكان ذلك عند الناس مؤمنهم وغير مؤمنهم منزلة التيامن والتياسر والسفل والقفا. ومن المعلوم أنهم يجدون في أنفسهم طلباً ضرورياً لما فوق. فهذه المعرفة والطلب الضروري الذي يجدونه بطلب العلو دون السفل يمنع أن يكون لكونه قبلة وضعية، بل ذلك يقتضي أن المطلوب المدعو هناك، كما يجدونه أيضاً في أنفسهم ويقرون به بألسنتهم.

اعتراف الرازي أن الناس الذين يرفعون أيديهم إلى الله لعلمهم أنه هناك.

الوجه التاسع وهو الوجه الثامن عشر : أنه قد اعترف في

---

(١) في (ط): والسماء.

(٢) زيادة من (ط).

«نهايته» بأن الناس إنما يرفعون إلى الله[1] وأعرض عن هذه/ الأجوبة الثلاثة التي ذكرها هنا: وهو أن الرفع للجهة التي تتعلق بها منافعهم من الأنوار والأرزاق، أو لمن فيها من الملائكة، أو لكون العرش قبلة الدعاء. وذلك أنه قد علم علماً يقينياً أن الخلائق إنما يقصدون بالرفع الرفع إلى الله، لكن تكلم في المقدمة الثانية، وهو أن ذلك يدل على علمهم الضروري بأن الذي يطلب منه تحصيل المطالب وتيسير العسير في تلك الجهة بما تقدم ذكره. ونحن نتكلم عليه.

٣٨٠/ب

أن الدلالة على العين هي بمجموع اللفظ والإشارة

الوجه التاسع عشر: أن الإشارة مع العبارة هي لمن ذكر في العبارة سواء كان ذلك في الجمل الخبرية أو الجمل الطلبية، وسواء في ذلك إشارة بلفظ هذا أو نحوه من ألفاظ الإشارة وألفاظ الدعاء والنداء، وذلك أن المتكلم إذا قال: فعل هذا الرجل، أو هذا الرجل ينطلق، أو أكرم هذا الرجل، ونحو ذلك. فإن العبارة وهي لفظ «هذا» يطابق ما يشير إليه المتكلم، ولهذا سمى النحاة هذه أسماء الإشارة. وهذه الألفاظ بنفسها لا تعيِّن المراد إلا بإشارة المتكلم إلى المراد بها، ولهذا من سمع «هذا وذاك وهؤلاء وأولئك» ولم يعرف إلى أي شيء أشار المتكلم لم يفهم المراد بذلك، فالدلالة على العين هي بمجموع

---

(١) انظر: (النهاية) لوحة ١٨٢/ب في مبحث احتجاج مثبتي الجهة والرد عليهم. قال: «الجواب عما تمسكوا به: ثالثاً: من الإشارة إلى فوق بسبب الإلفة والعادة».

اللفظ وبالإشارة، إذ هذه الألفاظ ليست موضوعة لشيء بعينه، وإنما هي موضوعة لجنس ما يشار إليه، وأما تعيين المشار إليه فيكون بالإشارة مع اللفظ، كما أن أداة «أل» التعريف موضوعة لما هو معروف من الأسماء، أما كون الشيء معروفاً فذاك يجب أن يكون معروفاً بغير اللام. إما بعلم متقدم أو ذكر متقدم.

وكذلك المعرف بالنداء، فإن النداء والدعاء من أسباب التعريف، فالمنادى المعرفة يكون مضموماً[1] وإن كان نكرة كان منصوباً. فإذا نادى المنادي رجلاً مطلقاً قال: يا رجلاً. كقول الأعمى: يا رجلاً خذ بيدي. ومن نادى رجلاً بعينه قال: يا رجل. كقول موسى عليه السلام: «ثوبي حجر، ثوبي حجر»[2]. وهذا المنادى المعين يشير إليه الداعي المنادي فيقصده بعينه بخلاف المطلق الذي يدل عليه لفظ النكرة، وكقوله: رجلاً خذ بيدي، فإنه هنا لم يشر إلى شيء بعينه، فهذا التعريف بالنداء إنما هو يتعين في الباطن بقصد الداعي، وفي الظاهر بإشارته،

---

(١) في (ط): مفهوماً.

(٢) حديث متفق عليه من حديث أبي هريرة، قال ﷺ: « **كانت بنو إسرائيل يغتسلون عراة ينظر بعضهم إلى سوأة بعض. وكان موسى عليه السلام يغتسل وحده. فقالوا: والله ما يمنع موسى أن يغتسل معنا إلا أنه آدر. قال: فذهب مرة يغتسل فوضع ثوبه على حجر، ففر الحجر بثوبه، قال: فجمع موسى بإثره يقول: ثوبي حجر ثوبي حجر. الحديث**».
انظر: (صحيح البخاري) ١/ ٧٣ كتاب الغسل، باب من اغتسل عرياناً.
ومسلم (في صحيحه) ١/ ٢٦٧ كتاب الحيض، باب جواز الاغتسال عرياناً في الخلوة حديث رقم ٣٣٩.

والمنادى الداعي ونحوه من ذوي الطلب والاستدعاء أو المخبر المحدث قد يشير إشارة ظاهرة إلى المنادى وغيره من المقصودين؛ إما لتعريف المخاطبين إذا لم يعرفوا المعين إلا بذلك مثل من ينادي رجلاً بعينه في رجال فيقول: يا رجل، أو يا هذا، أو يا زيد. ويكون هناك جماعة اسمهم زيد. ولا بد أن يشير إليه؛ إما بتوجيه وجهه نحوه أو بعينه أو برأسه أو يده أو غير ذلك، وتارة يشير توكيداً وتحقيقاً لخطابه إذا كان[1] متميزاً بالاسم، ولا يجوز أن يدعو أحداً وتكون الإشارة إلى غير من دعا، فلا يجوز أن يقول: يا زيد، ويشير إلى غير من قصده، أو يا هذا، ويشير إلى غيرمن قصده.

فإذا قال الداعي: اللهم! وأشار برأسه أو عينه أو وجهه أو يده أو أصبعه لم تكن إشارته إلا إلى الله الذي دعاه وناداه / وناجاه لا إلى غيره. إذ المدعو المنادى من شأن الداعي أن يشير إليه، وليس هنا من يشير إليه الداعي بقوله: اللهم! أو يا الله! ونحو ذلك إلا الله، فهو الذي يشير إليه بباطنه وظاهره، وإشارته إليه بباطنه وظاهره هي قصده. وصمده ذلك من معني كونه «صمداً» أي يصمد العباد له وإليه ببواطنهم وظواهرهم، وهو من معنى كونه مقصوداً مدعواً معبوداً، وهو من معنى إلهيته، فيدعونه ويقصدونه ببواطنهم وظواهرهم، فكما لا يجوز أن يكون القصد بالقلب إذا قالوا يا الله لغيره، بل المقصود

١/٣٨١

(١) في (ل): وإذا، والتصويب من حاشية (ط).

بالباطن، فكذلك هو أيضاً المقصود بالظاهر إذا قالوا يا الله، وأشاروا بظواهرهم بحركة ظاهرة بالإشارة إليه والتوجه نحوه وقصده، كحركة بواطنهم بالإشارة إليه والتوجه نحوه وقصده، لكن الظاهر تبع للباطن ومكمل له، فمن دفع هذه الإشارة فهو كدفع الإشارة إليه بالقلب، وذلك دفع لقصده الدافع لدعائه المتضمن لدفع عبادته ولكونه صمداً.

فهؤلاء المعطلة حقيقة قولهم منع أن يكون صمداً مدعواً معبوداً مقصوداً، كما [أن][1] حقيقة قولهم منع أن يكون في نفسه حقاً صمداً موجوداً. فقولهم مستلزم لعدم نفسه وتعطيله، ولعدم معرفته وعبادته وقصده، وإن كانوا من وجه آخر يقرون بوجوده وعبادته ودعائه وقصده، إذ ليسوا معطلين مطلقاً، بل جامعون بين الإقرار والإنكار والإثبات والنفي، ولهذا كان أهل المعرفة بالله متفقين على أنه لا يتم معرفة عبد بربه، ويتم قصده له وتوجهه إليه، ودعاه له، إلا بإقراره بأنه فوق العالم، وأنه بإقراره بذلك تثبت الإلهية في قلبه، ويصير له رب يعبده ويقصده، وبدون ذلك لا يبقى قلبه مستقراً مطمئناً إلى إله يعبده ويقصده، بل يبقى عنده من الريب والاضطراب ما يجده من جرب قلبه في هذه الأسباب، كما قال الشيخ أبو جعفر الهمذاني[2]: «ما قال عارف قط: يا الله! إلا وجد في قلبه

---

(١) زيادة من (ط).

(٢) سبق هذا في ص ٥١٩.

ضرورة تطلب العلو، ولا تلتفت يمنة ولا يسرة».

وكذلك المخاطب له بمثل قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥﴾ هو مثل الداعي بقوله: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦﴾ فإن الخطاب كله سواء [سواء؛][1] كان بالأسماء المضمرة منفصلها ومتصلها مرفوعها ومنصوبها ومخفوضها، كقوله: «**أنت ربي وأنا عبدك**»[2] وقوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ وقوله: «**أسلمت نفسي إليك، ووجهت وجهي إليك، وفوضت أمري إليك**»[3] وقوله: «**خلقتني ورزقتني**»[4]. وقوله: «**نستعينك ونستهديك ونستغفرك**»[5].

---

(١) زيادة لتوضيح المعنى.

(٢) أخرجه الإمام مسلم (في صحيحه) من حديث طويل عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ: أنه كان إذا قام إلى الصلاة قال: «**وجهت وجهي للذي فطر السمٰوات..**» إلى قوله: «**اللهم أنت الملك، لا إله إلا أنت، أنت ربي وأنا عبدك..**» الحديث. ١/ ٥٣٤ و٥٣٥ كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الدعاء في صلاة الليل وقيامه (٢٠١) حديث رقم (٧٧١).

(٣) حديث متفق عليه فيما يقال عند النوم.
صحيح البخاري ٧/ ١٤٧ كتاب الدعوات، باب ما يقال إذا نام(٧) ٨/ ١٩٦.
كتاب التوحيد، باب قوله تعالى: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَشْهَدُونَ﴾ (٣٤).
ومسلم (في صحيحه) ٤/ ٢٠٨٢ كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب ما يقول عند النوم وأخذ المضجع (٥٧) حديث رقم (٢٧١٠).

(٤) أخرجه البخاري (في صحيحه) ٧/ ١٥٠ كتاب الدعوات، باب ما يقول إذا أصبح: «**اللهم أنت ربي، لا إله إلا أنت، خلقتني وأنا عبدك**» (سيد الاستغفار).
كما أخرجه أحمد (في مسنده) ٢/ ٢٥٦ بلفظ: «**خلقتها ورزقتها**».

(٥) بعض ألفاظ خطبة الحاجة قد رواها عن رسول الله ﷺ عدد من الصحابة، =

الوجه العشرون: أن كون الرب إلهاً معبوداً يستلزم أن يكون بجهة من عابده بالضرورة، وذلك أن العبادة تتضمن قصد المعبود وإرادته وتوجه القلب إليه، وهذا أمر يحسه الإنسان من نفسه في جميع مراداته ومقصوداته ومطلوباته ومحبوباته التي قصدها وأحبها وطلبها دون قصده وحبه وطلبه للآلهة، كما قال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾ [البقرة: ١٦٥].

أن كون الرب إلهاً معبوداً يستلزم أن يكون بجهة من عابده بالضرورة

والإنسان يحس من نفسه أنه إذا قصد شيئاً أو أحبه ـ غير نفسه ـ فلابد وأن يكون بجهة منه، وأنه إذا قيل له:/ اقصد أو اطلب أو اعبد أو أحب من لا يكون بجهة منك ولا هو فيك ولا فوقك ولا تحتك ولا أمامك ولا وراءك ولا عن يمينك ولا عن شمالك، كان هذا أمراً بالممتنع لذاته، ليس هو أمراً بممكن لا يطيقه، والممتنع لذاته يمتنع الأمر الشرعي به باتفاق المسلمين، ويكون حقيقة الأمر: اعبد من يمتنع أن يعبد، واقصد من يمتنع أن يقصد، وادع من يمتنع أن يُدعى، ووجه وجهك إلى [من[1]] يمتنع التوجه إليه. وهذا أمر بالجمع بين النقيضين.

٣٨١/ب

= أخرجها مسلم وأصحاب السنن والمسانيد. انظر: (صحيح مسلم) ٢/ ٥٩٣، كتاب الجمعة (٧) باب تحقيق الصلاة والخطبة(١٣).
والترمذي (في سننه) ٣/ ٤٠٤ كتاب النكاح، باب ما جاء في خطبة النكاح.
وأحمد (في مسنده) ١/ ٣٠٢، ٣٩٣، ٤٣٢ وغيرهم.

(١) زيادة من (ط).

وقد ذكرنا نظير هذا غير مرة، وبينا أن قول الجهمية يستلزم الجمع بين النقيضين[1]، وأن يكون موجوداً معدوماً معبوداً غير معبود، مأموراً بعبادته منهياً عنها. فحقيقته أمر بعبادة العدم المحض والنفي الصرف، وترك عبادة الله سبحانه، وهذا رأس الكفر وأصله، وهو لازم لهم لزوماً لا محيد عنه، وإذا كان فيه إيمان لا يقصد ذلك[2]؛ لكن الذي ابتدع هذا النفي ابتداءً، وهو عالم بلوازمه، كان من أعظم المنافقين الزنادقة المعطلين للصانع ولعبادته ودعائه.

ولهذا تجد هذا السلب إنما يقع كثيراً من متكلمي الجهمية الذين ليس فيهم عبادة لله ولا إنابة إليه وتوجه إليه ، وإن صلوا صلوا بقلوب غافلة، وإن دعوه دعوه بقلوب لاهية، لا تحقق[3] قصد المعبود المدعو؛ فإنها متى صدقت في العبادة والدعاء اضطرت إلى قصد موجود يكون بجهة منها فتنتقل حينئذ إلى حال عباد[4] الجهمية، فتجعله في كل مكان أو الوجود المطلق، ويتوجه بقلبه إلى الجهات الست، فبينما هو[5] كان في نفيه عن الجهات الست صار مثبتاً له في الجهات الست، وهذا حال

---

(١) انظر: (التدمرية) مثلاً ٣٦، وانظر: (منهاج السنة) في غالب الجزء الثاني، انظر مثلاً ٢/ ١٤٣، ٢٨١.

(٢) كأن يكون من عوام المبتدعين.

(٣) في (ط): تتحقق.

(٤) في (ط): عبادة.

(٥) في (ط): هو ساقطة.

الجهمية دائماً، يترددون بين هذا النفي العام المطلق، وهذا الإثبات العام المطلق[1] وهم في كليهما حائرون ضالون، لا يعرفون الرب الذي أمروا بعبادته.

وكل من جرب نفسه وامتحنها من المؤمنين علم من نفسه علماً يقينياً ضرورياً يجده من نفسه، كما يجد حبه وبغضه ورضاه وغضبه وفرحه وحزنه، أنه متى صدق في عبادة الله ودعائه والتوجه إليه بقلبه لزم أن يقصده بجهة منه، فإن كان على فطرته التي فطر عليها أو ممن هو مع ذلك مؤمن بما جاءت به الرسل قصد الجهة العالية، وإن كان ممن غيرت فطرته قصد الجهات كلها وقصد كل موجود، فلهذا قال الشيخ أبو جعفر الهمذاني لأبي المعالي: «ما قال عارف قط: يا ألله! إلا وجد من قلبه ضرورة تطلب الجهة العالية لا تلتفت يمنة ولا يسرة»[2].

فتبين أن قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥﴾ بل وقوله: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦﴾ لا يصدق في قول ذلك إلا من يقر أن الله فوقه، ومن لم يقر بذلك يكون فيه نفاق، عنده قصد بلا مقصود، وعبادة بلا معبود حقيقي، وإن كان مثبتاً له من بعض الوجوه؛ لكن قلبه لا يكون مطمئناً إلى إله[3] يعبده.

يوضح ذلك أن عبادة القلب وقصده وتوجهه حركة منه،/ ١/٣٨٢

---

(١) كقولهم: ليس في مكان، وقولهم: هو في كل مكان.

(٢) سبق ص ٥١٩.

(٣) في (ط): إنه.

وحركة الإنسان، بل كل جسم، لا يكون إلا في جهة وإلى جهة[1]، إذ الحركة مستلزمة للجهة. وتقدير متحرك بلا جهة كتقدير حركة بلا متحرك، وهذا مما لا نزاع فيه بين العقلاء، لكن غلاة المتفلسفة قد يزعمون أن القلب والروح ليسا جسماً، وأنه لا داخل البدن ولا خارجه ولا داخل العالم ولا خارجه[2]، وهذا معلوم فساده بالحس والعقل والسمع كما قد بيناه في غير هذا الموضع. وغلاة المتكلمين يزعمون أن الروح إنما هو عرض من أعراض البدن ليست شيئاً يفارق البدن، ويقوم بنفسه[3]، وهذا أيضاً فاسد في الشرع والعقل، كما بيناه في غير هذا الموضع.

وإذا عرف فساد القولين علم أن الروح التي فينا جسم يتحرك، ثم نقول: القلب الذي هو مضغة يحس الإنسان من نفسه بصعوده وارتفاعه إلى فوق عند اضطراره إلى الله تعالى.

قول الرازي في نهايته: إن الرفع سببه الإلف والعادة باطل

الوجه الحادي والعشرون: قوله في «نهايته»: «الإشارة إلى فوق سببها الإلف والعادة وجريان الناس على ذلك، وقد ذكر مستند هذه العادة أنه مستند فاسد»[4].

---

(١) في (ط): وإلى جهة ساقطة.

(٢) في (ط): ولا داخل العالم ولا خارجه ساقط.

(٣) ذكر الأشعري (في كتاب المقالات) ٢/ ٢٧-٢٩ اختلاف الناس في الروح والنفس والحياة على خمسة عشر قولاً. كما ذكر هذه الأقوال ابن القيم في كتاب مفرد (الروح) في المسألة التاسعة عشر ص١٧٥ وما بعدها. وقد سبق في ص ٢٥٠. وانظر كلام المؤلف (في الدرء) ٦/ ٣٢، ١٠٨، ١٠٩، ١١٠.

(٤) (نهاية العقول) لوحة ١٨١/ب.

يقال: هذه المقدمة تقرر بوجوه:

أحدها: أن ذلك يستلزم علماً ضرورياً بأن مدعوهم فوق، كما تقدم من أنهم يجدون هذا العلم الفطري الضروري، وأنهم يخبرون بألسنتهم أنهم يجدونه، وأن أفعالهم وأقوالهم تدل على أنهم يجدونه، وهذا العلم يلزم نفوسهم لزوماً لا يمكنهم الانفكاك عنه أعظم من لزوم العلم الضروري بالأمور الحسابية والطبيعية، مثل كون الواحد ثلث الثلاثة، وأن الجسم لا يجتمع في مكانين، وذلك أن ذلك علم مجرد[1] ليسوا مضطرين إليه، بل قد لا يخطر ذلك ببال أحدهم، وأما هذا العلم فهم مع كونهم مضطرين إليه، هم مضطرون إلى موجبه ومقتضاه، وهو الدعاء والسؤال والذل والخضوع للمدعو المعبود، الذي هو فوق، فهم مضطرون إلى العلم وإلى العمل الذي يتبع هذا العلم، وهو السؤال والطلب، وإن كان فيهم من يكون عند ظنه الاستغناء يحمله[2] الاستكبار على الإعراض عن هذا العلم والاعتراف والطلب والإرادة والدعاء، أو يحمله عليه اعتقاد فاسد أو عادة فاسدة، فهذا لا يخرجه عن أن يكون ضرورياً، فإن هذا من أعظم السفسطة التي يدعو إليها أهل التقليد للآباء وطلب العلو والفساد

---

(١) وهو العلم البديهي الذي لا يحتاج إلى تقديم مقدمة كالعلم بأن الكل أعظم من الجزء. (التعريفات) ص١٥٥. والعلم المجرد الذي لا يحتاج إلى دليل حيث قسم بعضهم العلم إلى مسائل مدللة، ومسائل مجردة. (كشاف اصطلاحات الفنون) ١/ ٥.

(٢) في (ط): ويحمله.

في الأرض. ومن المعلوم أنه مع قوة الصارف المعارض للداعي لا يكون حاله كحال الداعي الذي لم يعارضه صارف[1].

وما ذكر من مبادئ العلم الحسابي[2] والطبيعي كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين، وأن الجسم لا يكون في مكانين، ونحو ذلك، ليس الداعي إلى هذا العلم قوياً في النفوس، ولا الصارف عنه قوياً في النفس، ولهذا تجد عامة من يصير هذا العلم قائماً بنفسه مَن عنده نوع نظر وبحث فيما يتعلق بذلك، وتجد الحاجة لمثل هذا النوع فساد خاص في عقله أو غرض[3] جاء منه، وأما العلم الإلهي[4] فهو أجل وأشرف، فإنه ضروري لبني آدم علماً[5] وإرادة؛ فُطروا على ذلك، فوجود هذا العلم والإرادة الضروريتين في أنفسهم أكثر وأكثر من وجود ذلك، والمعارض لهذا لابد وأن يكون قوياً: إما اعتقاد فاسد كاعتقاد الجهمية المتأولين الذين لم يكابروا العقل، وليس لهم غرض في خلاف الدين، وإما إرادة فاسدة قوية كإرادة فرعون وقومه الذين قال الله

---

(١) حيث إن الفطر تتلون وتتنكر وتشذ.

(٢) العلم الحسابي: هو علم بقوانين يستخرج بها المجهولات العددية من معلوماتها، فموضوعه: الكم المنفصل وهو العدد. وقد سبق تعريف العدد ص١٢٦. وانظر: (ترتيب العلوم) للمرعشي ص١٨١. والعلم الطبيعي سبق ص١٢١.

(٣) هكذا في (ل) و(ط)، ولعلها: وتجد الحاجة لمثل هذا النوع لفساد خاص في عقله.

(٤) وهو معرفة الله بأسمائه وصفاته وآياته.

(٥) في (ل): عملاً، والتصويب من (ط).

فيهم: ﴿وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ۚ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَـٰقِبَةُ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴿١٤﴾﴾ [النمل: ١٤]/ وقال له موسى: ﴿لَقَدْ عَلِمْتَ مَآ أَنزَلَ هَـٰٓؤُلَآءِ إِلَّا رَبُّ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ بَصَآئِرَ﴾ [الإسراء: ١٠٢] وهذه الإرادة الفاسدة هي الهوى الذي يصد عن معرفة الحق، وهو مرض في القلب يمنع[1] ما فطر عليه من صحة الإدراك والحركة، كما يمنع مرض العين ما فطرت عليه من صحة الإدراك والحركة، وكذلك المرض في سائر الأعضاء. فهؤلاء الذين لا يجدون في أنفسهم علماً ضرورياً وقصداً ضرورياً لمن هو فوق العالم قد مرضت قلوبهم وفسدت فطرتهم، ففسد إحساسهم الباطن، كما يفسد الإحساس الظاهر: مثل المرة[2] التي تفسد الذوق، والحول والعشى[3] الذي يفسد البصر، وغير ذلك، ولهذا إنما يكون الاعتبار في هذا بذوي الفطر السليمة من

٣٨٢/ب

---

(١) في (ل) و(ط): يمنعه، ورجحت أن الصواب ما ثبت.

(٢) المِرة ـ بكسر الميم: مزاج من أمزجة البدن، وهي أحد طبائع البدن الأربع.
والمُرة بضم الميم: دواء كالصبر سمي به لمرارته. انظر: (لسان العرب) ٥/ ١٦٧ مادة (مرر).
والمر ذكره ابن البيطار (في الجامع لمفردات الأدوية والأغذية) ٤/ ١٤٥ أنه من العلاجات الطبيعية، يسيل كالصمغ من أشجار تنبت في الغرب، يعالج به كثير من الأمراض.

(٣) الحول: اختلاف في العين حين البصر، وميل حدقة العين. (لسان العرب) ١١/ ١٩١ مادة (حول). العشا ـ مقصور: وهو سوء البصر بالليل والنهار، وقيل: هو الذي لا يبصر بالليل، ويبصر بالنهار. والمقصود سوء البصر. (لسان العرب) ١٥/ ٥٦ مادة (عشا).

الفساد والإحالة.

فإن قيل: قد تكرر ما ذكرتموه من كون الناس مضطرين إلى الإقرار بأن صانع العالم فوق، ولا ريب أن هذا قد قاله طوائف كثيرة من أهل الكلام والحديث والفقه والتصوف، وهو من أشهر حججهم وأدلتهم عند خاصتهم وعامتهم[1] لكن هذا مستلزم أن يكون الإقرار بالصانع فطرياً ضرورياً. فإنه إذا كان الإقرار بعلوه فطرياً ضرورياً فالإقرار به نفسه أولى أن يكون فطرياً ضرورياً، لأن العلم بالموصوف لا يجوز أن يتأخر عن العلم بالصفة، والعلم بالقضية المرادية لا يجوز أن يتأخر عن العلم بمفردها، فإذا كان العلم بمضمون قولنا هو فوق، علماً ضرورياً، فالعلم به وبمعنى فوق، أولى أن يكون ضرورياً، وليس الأمر كذلك، فإن الإقرار بالصانع إنما هو معلوم بالنظر والاستدلال كما هو مشهور عند العلماء النظار، ولهذا تنازعوا في أول الواجبات: هل العلم نفسه، أو النظر المفضي إليه؟ على قولين[2].

---

(١) هذا مما أجمعت عليه الأمم مؤمنها وكافرها على أن الله فوق العرش. انظر: كتاب (التبصرة في أصول الدين) للشيرازي ص٢٢٢. وحكى الإجماع الدارمي في كتاب (الرد على الجهمية) ص٢٠، ٢١، وابن عبد البر في كتاب (التمهيد) ٧/ ١٣٤ وقد سبق.

(٢) هو محل نزاع بين المتكلمين؛ فمنهم من جعل أول الواجبات النظر، ومنهم من قال العلم، قال الجويني في كتابه (الشامل في أصول الدين) ص٣١: «فإن قال قائل: ما أول واجب على المكلف؟ قلنا: هذا مما اختلفت فيه عبارات الأئمة، فذهب بعضهم إلى أن أول واجب على المكلف معرفة الله. وذهب المحققون إلى أن أول واجب عليه النظر والاستدلال المؤديان إلى معرفة الصانع، وهذا =

وإن كان النزاع قد يقال: إنه لفظي[1] لكون العلم واجباً لنفسه، والنظر واجباً وجوب الوسائل التي تجب لغيرها، وهذا نزاع مشهور في عامة الطوائف، وهو قولان لأصحاب الإمام أحمد وغيرهم[2].

= القائل يقول: إن النظر قبل العلم وهو واجب وفاقاً..» وانظر: (الإنصاف) للباقلاني ص٢٢. وكتاب (شرح المقاصد) للتفتازاني ١/ ٢٧١ في أول الواجبات.

ومن المعتزلة قال به القاضي عبد الجبار. انظر: (رسائل العدل والتوحيد) ص٣١٩.

(١) انظر: (المواقف) للآيجي؛ فقد ذكر في المقصد السابع من المرصد الخامس في النظر ص٣٢: الاختلاف في أول واجب على المكلف. ثم قال «والنزاع». لفظي وانظر أيضاً: (الدرء) ٧/ ٣٥٣.

(٢) قال أبو الفرج الشيرازي «الحنبلي» في كتاب (التبصرة في أصول الدين) ص٦: «فصل في أول ما أوجب الله تعالى على العبد المكلف وجهان في ذلك لأصحابنا: **أحدهما**: أن أول ما أوجب الله تعالى على العبد معرفته. الثاني: أن أول ما أوجب الله على العبد النظر والاستدلال؛ كلاهما مؤدٍ إلى معرفة الله تعالى» وقد علق المؤلف رحمه الله على ذلك بعد نقله كلام أبي الفرج هذا (في درء تعارض العقل والنقل) ٨/ ٣، ٤ بقوله: «ولما كان الكلام في هذه الأبواب المبتدعة مأخوذاً في الأصل عن المعتزلة والجهمية ونحوهم، وقد تكلم هؤلاء في أول الواجبات: هل هو النظر، أو القصد، أو الشك، أو المعرفة؟ صار كثير من المنتسبين إلى السنة المخالفين للمعتزلة في جمل أصولهم يوافقونهم على ذلك. ثم الواحد من هؤلاء إذا انتسب إلى إمام من أئمة العلم كمالك وأبي حنيفة، والشافعي وأحمد وصنف كتاباً في هذا الباب يقول فيه: «قال أصحابنا» و«اختلف أصحابنا» فإنما يعني أصحابه الخائضين في هذا الكلام، وليسوا من هذا الوجه من أصحاب ذلك الإمام» قال: «ومعلوم أن الأئمة الأربعة ما قالوا هذا القول، وإنما قال ذلك من أتباعهم من سلك سبيل المبتدعة. والنبي ﷺ لم يدع =

قيل له: من الناس من قد يقول في مثل هذا إن العلم بالتصديق والقضية المؤلفة إذا كان بديهياً ضرورياً فقد يكون كذلك[1] لكون تصور المفردين بديهياً، وهذا هو البديهي تصوراً وتصديقاً. وقد يكون تصور المفردين كسبياً[2] نظرياً، ولكن بعد حصول تصورهما يكون العلم بنسبة أحدهما إلى الآخر بديهياً ضرورياً، لا يفتقر إلى وسط بينهما يكون دليلاً على المطلوب. وإذا كان كذلك لم يجب إذا كان العلم بأنه فوق بديهي ضروري أن يكون العلم بمعناه، وبمعنى فوق بديهياً ضرورياً؛ لكن هذا القول لم يجب به لأن القائلين بأن العلم بهذا بديهي ضروري، قالوا: إنه فطري لبني آدم بدون نظر قياسي يكون سابقاً على هذا العلم، فهم جعلوه من باب[3] الفطري الضروري البديهي المطلق.

= أحداً من الخلق إلى النظر ابتداءً ولا إلى مجرد إثبات الصانع، بل أول ما دعاهم إليه الشهادتان، وبذلك أمر أصحابه كما في حديث معاذ حينما بعثه إلى اليمن». ا. هـ.

(١) في (ط): ذلك.

(٢) العلم بالشيء: إما بديهي لا يحتاج إلى استدلال كما سبق بيانه في ص ١٠٤، أو كسبي «وهو الذي يحصل بمباشرة الأسباب». انظر: (التعريفات) ص١٥٦. ويكون نظرياً أو عملياً. فالنظري: «فهو الذي لا يتعلق بكيفية عمل ولا يتوقف حصول العلم النظري عليها كالفقه والنحو، وغيرها إذا لا حاجة في حصول هذا العلم إلى مزاولة الأعمال. أما العملي كالخياطة والحجامة والحياكة فهي متوقفة على الممارسة والمزاولة». انظر: (كشاف اصطلاحات الفنون) ١/٦، و(أبجد العلوم) ١/٥٩، ٦٠. راجع: (مقاصد الفلاسفة) للغزالي القسم الثاني ص٣.

(٣) في (ط): باب ساقط.

ولأن البديهي للتصديق دون التصور إنما يقف على ما يحصل له[1] تصور المفردين، لا يقف على ما يحصل به وجود المفردين[2] في الخارج. فهب أن العلم بمسمى اسم الله فطري، لكن العلم بوجوده هو أيضاً علم بتصديق كالعلم بعلوه، ولأن دعوى كون التصور مطلوباً يعلم بالحدود باطل، كما بيناه في غير هذا الموضع[3].

وبينا أن «الحدود» لا تفيد إلا لتمييز بين المحدود وغيره[4]. لا تفيد المستمع تصور ما لم يتصوره بدونها، وأن التصورات لو لم تعلم إلا بالحدود/ لأفضى إلى الدور، ولأن الحاد يجب أن يتصور المحدود قبل أن يحده، وأن الحد من باب الأقوال والعبارة، والقول لا يفيد المستمع إن لم يكن متصوراً لمفردات الكلام قبل ذلك بنفسها أو بنظيرها، إذ العلم بالمعنى الذي قصده

١/٣٨٣

---

(١) في (ط): به.

(٢) المقصود بالمفردين بعبارة أنه فوق، وبمعنى أنه فوق؛ أي العلم بالصفة، وبالموصوف.

(٣) في (الرد على المنطقيين) ٩/ ٨٨ وما بعدها.

(٤) قد رد المؤلف رحمه الله (في الفتاوى) (الرد على المنطقيين) ٩/ ٨٨. وهو قول الفلاسفة، والمتكلمين «أن الحد يفيد تصور الأشياء» انظر: (المعجم الفلسفي) لجميل صليبا ١/ ٤٢٧. فقال المؤلف: «. . المحققون من النظار على أن الحد فائدته التمييز بين المحدود وغيره. كالاسم ليس فائدته تصوير المحدود، وتعريف حقيقته، وأن يدعي هذا أهل المنطق اليونانيون، أتباع ارسطو». قال: «والدليل على أن الحدود لا تفيد تصوير الحقائق من وجوه». فذكر عشرة أوجه أطال فيها. (الفتاوى) ٩/ ٩١ـ١٠٢.

المخاطب يفتقر إلى العلم بأن اللفظ دال على المعنى موضوع له، والعلم بكون اللفظ موضوعاً للمعنى يقف على العلم بالمعنى وباللفظ، فلا يجوز أن يكون تصور ذلك المعنى مستفاداً من اللفظ الذي لا يدل إلا بعد أن يعلم المعنى، وأن اللفظ موضوع له ودال عليه، ولأن المعرف للمفرد بالقول إما أن يعرفه بلفظ مفرد مطابق له وهو الاسم، أو يعرفه بذكر صفة مخصوصة به، ولفظ تلك الصفة بمنزلة الاسم في العموم والخصوص كالناطق والإنسان؛ وإما أن يعرفه بذكر الخاص بعد العام، فتصور العام وشموله لتلك الأفراد مسبوق بتصور تلك الأفراد، فلو كان تصور تلك الأفراد مستفاداً من العام لزم الدور، إذ علم المتكلم والمستمع بأن الإنسان حيوان مسبوق بتصور الإنسان والحيوان، إذ لا يعلم أن الإنسان حيوان إلا من يعلم الإنسان، ولا يعلم أن الحيوان جسم إلا من يعلم الحيوان والجسم. فلو كانت معرفة الإنسان لا تستفاد إلا بعد معرفة الحيوان، ومعرفة الحيوان لا تعلم إلا بعد معرفة مفرداته التي يوصف بها لزم الدور[١]، وذلك أن الأجناس الكلية[٢]، ولا وجود لها كلية إلا في

---

(١) الدور: سبق تعريفه ص٢٥٨، وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه الآخر، كما يتوقف (أ) على (ب) وتوقف (ب) على (أ).

(٢) الجنس الكلي. الجنس: اسم لأشياء كثيرة مختلفة في حقيقتها ولكنها يجمعها بعض الأجزاء كالحيوان بالنسبة للإنسان وغيره. فهو عند الأصوليين والفقهاء. وكذلك المناطقة: أنه عبارة عن كلي مقول على كثيرين مختلفين بالأعراض دون الحقائق كالإنسان فإنه مقول على كثيرين مختلفين بأعراض فإن تحته رجلاً وامرأة. انظر: (التعريفات) للجرجاني ص٧٨، و(كشاف اصطلاحات الفنون) =

الأذهان[1]، والذهن إنما يجردها إذا أحس بها معينة موجودة مشخصة في الخارج؛ لكن يقال إنه قد ينتزعها من بعض الأعيان مثل أن يتصور الحيوان من جهة معرفته بالفرس، ولا يتصور كون الإنسان هو أيضاً كذلك، فيقال له: ذلك المعنى الذي يوصف به الفرس يكون نظيره للأمر الذي يحد لك وهو الإنسان؛ لكن هذا أيضاً يلزم الدور؛ فإنه ليس علم الإنسان بانطباق بعض الأنواع بأنه حيوان أولى من العلم باتصاف النوع الآخر به.

وأهل هذه الحدود لا يقولون المحدود هو نوع الإنسان دون الفرس ولا بالعكس؛ بل الحدود لهذه الأنواع كلها سواء؛ بل علم الإنسان عندهم بنفسه وبنوعه وبصفاته هي عنده أسبق وأظهر من علمه بصفات غيره من الأنواع. وبالجملة فليس [هذا][2] موضع هذا. وإنما المقصود هنا أنا لا نجيب بذلك الجواب، بل نقول: هب أن العلم بأنه فوق إذا كان فطرياً ضرورياً [كان العلم بوجود نفسه أن يكون فطرياً ضرورياً أولى. فأي محذور في ذلك؟][3].

قوله: المشهور عند النظار أن العلم بالصانع إنما يحصل

= ١/ ٢٤٥، ٢٤٦.

(١) كما أن المؤلف رحمه الله أشار إلى هذا المعنى وأفاد أن الجنس الكلي لا وجود له إلا في الذهن، وقد أطال على هذه المسألة (في درء التعارض). ٥/ ٩٠ـ٩٥، وانظر ما سبق ص١١٧.

(٢) زيادة لتوضيح المعنى.

(٣) في (ط): ما بين المركنين ساقط.

بالنظر والاستدلال، وهو ترتيب الأقيسة العقلية[١].

الإقرار بالصانع ضروري فطري كما قرره سلف الأمة لا كما يقوله النظار

يقال له: ليس هذا قول أحد من سلف الأمة ولا أئمتها، ولا قاله أحد من الأنبياء والمرسلين، ولا هو قول كل المتكلمين ولا غالبهم، بل هذا قول محدث في الإسلام ابتدعه متكلمو المعتزلة[٢] ونحوهم من المتكلمين الذين اتفق سلف الأمة وأئمتها على ذمهم، وقد نازعهم في ذلك طوائف من المتكلمين من المرجئة والشيعة وغيرهم؛ وقالوا: بل الإقرار بالصانع فطري ضروري بديهي لا يجب أن يتوقف على النظر والاستدلال[٣]؛ بل قد يقولون: يمتنع أن يحصل بالقياس والنظر، وهذا قول جماهير الفقهاء والصوفية وأهل الحديث[٤]، والعامة وغيرهم،

---

(١) راجع هامش ص٥٦٥ رقم ١، ٢.

(٢) انظر: أول كتاب (شرح الأصول الخمسة) للقاضي عبد الجبار الهمذاني «إن سأل سائل فقال: ما أول ما أوجب الله عليك؟ فقل: النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى» ص٣٩ـ٦٩. وانظر: (رسائل العدل والتوحيد)، . و(مختصر في أصول الدين) للقاضي عبد الجبار ص٣١٩.

(٣) نازعهم في ذلك أصحاب المعارف الذين يقولون إن المعارف كلها ضرورية بديهية وعلى رأسهم الجاحظ. كما نازعهم أبو القاسم البلخي. انظر: (شرح الأصول الخمسة) ص٥٥، وانظر: (الملل والنحل) ١/ ٧٥.

(٤) قال أبو القاسم التيمي والأصبهاني (ت ٥٣٥): «وإنما أنكرنا طريقة أهل الكلام على ما أسسوا فإنهم قالوا: أول ما يجب على الإنسان النظر المؤدي إلى معرفة الباري، وهذا قول مخترع لم يسبقهم إليه أحد من السلف، وأئمة الدين، ولو أنك تدبرت أقوالهم وكتبهم لم تجد هذا في شيء منها، لا منقولاً من النبي ﷺ ولا من الصحابة رضي الله عنهم، وكذلك من التابعين بعدهم. كيف يجوز أن يخفى عليهم أول الفرائض، وهم صدور هذه الأمة، والسفراء بيننا وبين =

بل قد اتفق سلف الأمة وأئمتها على أن معرفة الله والإقرار به لا تقف على هذه الطرق التي يذكرها أهل طريقة النظر، بل بعض هذه/ الطرق لا تفيد عندهم المعرفة، فضلاً عن أن يكون الله لا يقر به مقر ولا يعرفه عارف إلا بالطريقة المشهورة له من إثبات حدوث العالم بحدوث صفاته مع دعواهم أن الله لا يعرف إلا بهذه الطريقة. وهذه مسألة عظيمة، ليس هذا موضع بسطها، وقد بسطناها في غير هذا الموضوع[١].

٣٨٣/ب

وبينا[٢] أن أصل المعرفة والإقرار بالصانع لا يقف على النظر والاستدلال؛ بل يحصل بديهة وضرورة، ولهذا يقر بالصانع جميع الأمم مع عظيم شركهم وكفرهم، وأنهم لا يسلكون من هذه الطرق المشهورة عند النظار مثل الاستدلال بالحدوث على المحدث، وبالإمكان على الواجب؛ ولهذا يوجد

= رسول الله ﷺ؟!». ثم ذكر أن أول ما يجب الإقرار بالشهادتين. انظر: كتاب (الحجة في بيان المحجة) ٢/ ١١٧، ١١٨، ١١٩.

(١) قد تكلم المؤلف رحمه الله على هذه المسألة وأطال وفصل فيها ورد على أصحاب هذا القول: انظر مثلاً: (درء التعارض) ٧/ ٣٥٢ ـ إلى نهاية الجزء، ٨/ ١ـ٤٦، ٣٥٨ـ٣٥٩.
و(في شرح الطحاوية) ص١٨ بعد أن ذكر أن التوحيد أول دعوة الرسل وساق الأدلة على ذلك قال: «ولهذا كان الصحيح أن أول واجب على المكلف شهادة أن لا إله إلا الله، لا النظر ولا القصد إلى النظر، ولا الشك كما هي أقوال أرباب الكلام المذموم، بل إن السلف كلهم متفقون على أن أول ما يؤمر به العبد الشهادتان».

(٢) في (ط): ويقال.

له[1] عند كل أمة اسم يسمونه، والتسمية مسبوقة بالتصور، فلا يسمي أحد إلا ما عرفه، ثم المستمع لذلك الاسم يقبل بفطرته ثبوت المسمى به من غير طلب حجة على وجوده، ويكون قبوله لذلك كقبوله[2] لأسماء سائر ما أدركه بحسه وعقله مثل الشمس والقمر والواحد والاثنين، بل هذا أكمل وأشرف. ودلائل هذا كثيرة ليس هذا موضعها.

ومع هذا فالطرق النظرية تفيد العلم والمعرفة، ولا منافاة بين كون الشيء يعلم بالبديهة والضرورة ويكون عليه أدلة وهى نوعان:

أحدهما: الآيات كما يذكر الله ذلك في القرآن. والآية[3] هي دليل عليه بعينه، لا تدل على قدر مشترك بينه وبين غيره، فنفس الكائنات وما فيها وهو عين وجودها في الخارج مستلزم لوجود الرب، وهو آية له ودليل عليه وشاهد بوجوده بعينه، لا على قدر مشترك بينه وبين غيره.

الثاني: ضرب الأمثال والقياس، وهو نوعان: **أحدهما**:

---

(١) أي الصانع.

(٢) في (ل) و(ط): قبلها، ورجحت أن الصواب ما ثبت.

(٣) الآية: طائفة من القرآن يتصل بعضها ببعض إلى انقطاعها، طويلة كانت أو قصيرة. وقيل: الآية: قرآن مركب من جمل، ذو مبدأ ومقطع ومندرج في سورة. وهي في اللغة: العلامة، سميت بها لأنها علامة على صدق من أتى بها وعلى عجز المتحدى بها. انظر: (التعريفات) ص٤١، و(كشاف اصطلاحات الفنون) ١/١١٦.

قياس الأولى والأحرى[1] فهذا أيضاً مما يذكره الله في القرآن، لكن عامة ما يستعمل هذا في صفاته كإثبات وحدانيته في إلهيته وقدرته ونحو ذلك.

والثاني: الأقيسة المطلقة: أقيسة الشمول المنطقية، وأقيسة التمثيل[2] وهذه التي يسلكها هؤلاء النظار المتكلمون من

---

(١) سبق تعريف القياس: ومعنى الأولى والأحرى كأن يكون الفرع أولى بالحكم من الأصل، مثاله في القرآن الضرب للوالدين على قول «أف» وهذا يسمى (قياس الأولى) لأن الإيذاء بالضرب أولى بالمنع من الإيذاء بقول «أف»، ويسمى أيضاً القياس الجلي. كما أن قياس الأولى أحد أقسام الأقيسة القطعية: وهو ما كانت العلة فيه قطعية، وكانت العلة أولى، أما إذا كانت العلة ليست بأولى وهي أيضاً قطعية، فهذا يسمى قياس المساواة كقياس النبيذ على الخمر. انظر: (شرح الكوكب المنير) لابن النجار ٤/ ١٠٥، ١٠٦.

(٢) القياس: سبق تعريفه ص١٥٨، وهو التقدير أو رد الشيء إلى نظيره، وهو عند المناطقة: «قول مؤلف من قضايا إذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر غيرها اضطراراً» وهو قسمان: اقتراني، واستثنائي. كما أنه أنواع: البرهاني، والجدلي، والخطابي، والشعري، والمغلطي، والسوفسطائي.

أما قياس الشمولي والتمثيل فقد عرفها المؤلف رحمه الله بقوله: قياس الشمول: هو انتقال الذهن من المعين إلى المعنى العام المشترك الكلي المتناول له ولغيره والحكم عليه بما يلزم المشترك الكلي بأن ينتقل من ذلك الكلي اللازم إلى الملزوم الأول، وهو المعين، فهو انتقال من خاص إلى عام ثم انتقال من ذلك العام إلى الخاص، من جزئي إلى كلي، ثم من ذلك الكلي إلى الجزئي الأول، فيحكم عليه بذلك الكلي.

أما قياس التمثيل: فهو انتقال الذهن من حكم معين إلى حكم معين لاشتراكهما في ذلك المعنى المشترك الكلي.

وقد أطال المؤلف رحمه الله على هذه الأقيسة وبينها. انظر: الجزء الخاص بالرد على المنطقيين (الفتاوى) ٩/ ١٢٠ـ١٢١، ولكنه بين رحمه الله أن المناطقة غالوا =

المتفلسفة ومتكلمي أهل الملل، وهى أضعف الطرق وأقلها فائدة، وطريقة المتكلمين أجود، فإنهم يثبتون بها أن للعالم محدثاً، وأما المتفلسفة فما يثبتون إلا وجوداً واجباً ليس فيه أنه صانع العالم ولا باريه[1]، ثم إن كلاً من الصنفين لا بد أن يستعمل طريقته ـ قضية كلية[2]ـ مثل قول أولئك: العالم محدث، أو العالم فيه حوادث من جواهر وصفات وغير ذلك،

= فيها وبين أنها عديمة الفائدة، وقال: «من قال ليس للعلم طريق إلا بمثل القياس المنطقي، فإن هذا قول بلا علم، وهو كذب محقق...» ٩/٩. انظر تعريف القياس وأنواعه عند المناطقة: (مقاصد الفلاسفة) للغزالي، الفن الأول ص٢٥ـ٦٥، و(التعريفات) للجرجاني ص١٨١ـ١٨٢، وكتاب (المنطق) ٩/ ١٠، ٢٥٧ـ٢٥٩، و(ضوابط المعرفة) ص٢٢٧ وما بعدها، و(المعجم الفلسفي) لجميل صليبا ٢/٢٠٦ـ٢١١.

(١) الاستدلال لمعرفة الله سلك فيها المتكلمون والفلاسفة مسائل شتى ناقشها المؤلف طريقة طريقة في غالب كتاب الدرء، وخاصة الجزء الثالث والرابع، وبين ضعفها كلها ثم بين أضعفها وأفسدها، ناقلاً أقوالهم من كتبهم. قال في (درء التعارض): «فصل: ولما كانت طرق معرفة الله والإقرار به كثيرة متنوعة، صار كل طائفة من النظار تسلك طريقاً إلى إثبات معرفته، ويظن من يظن أنه لا طريق إلا تلك، وهذا غلط محض، وهو قول بلا علم» ٣/ ٣٣٣ـ٣٦٧. قال: «والطريقة التى سلكها ابن سينا في إثبات واجب الوجود ليس هي طريقة أئمة الفلاسفة القدماء كأرسطو وأمثاله، وهي عند التحقيق لا تفيد إلا إثبات مجرد وجود واجب، أما كونه مغايراً للأفلاك فهو مبني على نفي الصفات وهو توحيدهم الفاسد... ولهذا كان من سلك هذه الطريقة قد يفضي به الأمر إلى إنكار وجود واجب مغاير لوجود الممكنات». انظر: (الدرء) ٣/ ٧٤، ٧٥، ١٦٢ـ١٦٣.

(٢) القضية الكلية: سبق تعريفها ص١٥٨: «وهي الجملة الخبرية التامة التي يصح أن يقال لقائلها إنه صادق أو كاذب..».

وكل محدث فلابد له من محدث. فإن هذه قضية كلية وهي مع كونها معلومة بالبديهة والضرورة فقد يثبتها كثير من المعتزلة بقياس التمثيل، وهو القياس على محدثات الآدمي من الدور والبنيان[١].

ومن المعلوم أن علم الإنسان بأن كل محدَث لابد له من محدِث. هو علم يندرج فيه أن هذا المحدث لابد له من محدث، وهذا المحدث لابد له من محدث. ومن المعلوم أن علمه بهذه الأفراد المعينة أسبق إلى حسه وعقله من علمه بهذه القضية الكلية العامة، كما في نظائر ذلك، كما أن علمه هذا الإنسان يحس ويلتذ ويتألم قبل علمه بأن كل إنسان يحس ويلتذ ويتألم، إذ الأمور الموجودة الحسية يكون العلم بها قبل أن يعقل/[قضية][٢] عامة كلية. و إذا كان كذلك فعلم الإنسان بأن هذا المحدث الذي علم حدوثه كما يشهده من الحوادث أو يعلم حدوثه بدليل أو قياس علمه بأن هذا المحدث لابد له من محدث لا يحتاج إلى أن يعلم قبل ذلك أن كل محدث فلابد له من محدث، فلا يحتاج في العلم بالمحدث إلى هذه القضية الكلية

١/٣٨٤أ

---

(١) ذكر الرازي (في النهاية) الذين يثبتون الصانع بدليل حدوث الأجسام وقال: «هم على قسمين» وذكر منهم المعتزلة الذين يثبتون أن يكون العبد موجداً لأفعاله. لوحة ٥٧/ب، ٥٨/أ. وانظر ص٩٤، ٩٥ (من الأصول الخمسة) للقاضى عبد الجبار المعتزلي، فصل: في الاستدلال بالأعراض على الله وفي حدوث الأجسام.

(٢) زيادة يقتضيها السياق.

والقياس المشتمل عليها، وإن كان ذلك أيضاً من جملة الأقيسة والأمثال المضروبة التي يثبت بها ذلك، لكن ينبغي أن يكون على وجه الأولى بأن يقال: إذا كان هذا المحدث الصغير لابد له من(١) محدث، فهذا المحدث الكبير أولى.

وأيضاً فنحن لم نشهد محدثاً تاماً مطلقاً؛ إذ لا محدث تام على الحقيقة إلا الله سبحانه. فظنوا من ظن من المعتزلة أنه إنما يعرف أن المحدث [لا](٢) يفتقر إلى محدث إلا بالقياس على إحداث الآدميين غلط(٣)، وذلك أن حكم الأصل أضعف من حكم الفرع، فإن الإنسان وإن زعموا أنه يحدث تصرفاته فلا ريب أنه يفتقر فيما يبنيه وينسجه إلى آلة خارجة عن قدرته، فليس هو نظير حكم الفرع، بل يستعمل قياس الأولى ليعلم أن حكم الفرع أقوى وأحق(٤).

وكذلك قول القائل: «إن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح»(٥) قضية كلية، مضمونها أن جميع الممكنات

---

(١) في (ط): من ساقطة.

(٢) زيادة لتوضيح المعنى.

(٣) انظر: رسائل العدل والتوحيد (المختصر في أصول الدين للقاضي عبد الجبار ص٣٢٢ـ٣٢٧ في الكلام على الأصلين الأول والثاني: (١) إثبات حدوث العالم. (٢) إثبات المحدث.

(٤) لأن الله سبحانه لا يحتاج فيما يحدثه إلى ما يساعده من آلة وغيرها، كما هو عند الآدميين، فلا يستعمل قياس المساواة، بل قياس الأولى والأحرى.

(٥) إن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح: هذه قاعدة فلسفية عقلية. مفادها أنه يستحيل عقلاً ترجيح أحد المتساويين تساوياً تاماً على الآخر =

وهي التي لا تستحق بنفسها الوجود ولا يمتنع عليها العدم، فلا تكون موجودة إلا بمرجح. لكن العلم بها ليس بأسبق ولا بأظهر من العلم بأفرادها، فإن الإنسان متى تصور أن الشيء الفلاني لا يستحق الوجود في نفسه ولا يمتنع عدمه علم[1] أن ذلك الشيء الفلاني لا يوجد بنفسه؛ بل نفس تصور الممكن يوجب هذا العلم، فإنه إذا قيل: الشيء يجوز وجوده ولا يكون وجوده بنفسه[2] أو لا يجب وجوده بنفسه: كان نفس هذا التصور يقتضي أن وجوده من غيره. والشأن إنما هو في تعيين الأمور التي هي ممكنة، وهذا قد يعلم بالحدوث المشهود أو المستدل عليه، فتكون طريقتهم تابعة لطريقة الأولين[3]. وأما علم ذلك بغير هذه الطريق ففيها من الخفاء والنزاع ما ليس هذا موضعه.

= من غير مرجح. فإذا تقابلت مثلاً قوتان متساويتان متكافئتان تماماً دون أي تفاضل بينهما، فإنه لا يمكن رجحان أحدهما على الأخرى دون مرجح. انظر: (ضوابط المعرفة) ص٣٢٠، قال (في الصحائف الإلهية) ص١٥٢: «القسم من المعلول» وفيه فصول: الفصل الأول: في امتناع ترجح أحد طرفي الممكن لا لمرجح اتفقوا على ذلك إلا الشاذ من الطبيعيين».
وقد فصل ذلك الرازي (في كتابه المطالب العالية) ١/ ٧٤ الفصل الثاني: «في بيان أن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا لمرجح» وأبطل هذه القاعدة وقال: «إنها معلومة الفساد». وقال: «إن جمهور العقلاء لم يقولوا إنها مقدمة بديهية» ١/ ٧٤ـ٨٦.

(١) في (ط): عدمه علم، ساقط.

(٢) في (ط): ولا يكون وجوده بنفسه، ساقط.

(٣) وهم الفلاسفة.

ولهذا كثر في هؤلاء[1] من يجحد الصانع مع إقراره بوجود واجب، ثم مع ذلك فأولئك إنما يستفيدون بطريقهم العلم بالقدر المشترك بينه وبين سائر المحدثين، إذ القضية الكلية لا تدل إلا على القدر المشترك، فيكونون قد علموا من إحداثه ما علموه من إحداث سائر الحيوانات حتى البعوضة، ومعلوم أن هذا علم قليل نزر بما يستحقه الرب، ولم يعلموا من إحداث ربهم إلا ما أشركوا به فيه جميع الحيوانات، فيكونون أبعد عن معرفة الله تعالى من المشركين الذين قال الله فيهم: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ۝١٠٦﴾ [يوسف: ١٠٦].

ونحن نعلم أن المحدث تعظم قدرته وفعله [بـ][2] الأمر المحدث، كما يعلم أن باني الدار وناسج الثوب العظيم أعظم من باني الدار الصغيرة وناسج الثوب الصغير؛ لكن القضية الكلية التي ذكروها تفيد أنه أعظم[3] من سائر المحدثين.

بقدر عظمة العالم على جميع مصنوعات أولئك، وهذا بعض ما يستحقه الرب من التعظيم وعدم المماثلة؛ لكن نفس الإحداث أيضاً فيه من التفاوت أعظم من هذا التفاوت. فما أحدثه الرب وإن كان أعظم فنفس إحداثه أيضاً وهو ليس من

---

(١) المتفلسفة.

(٢) الباء زيادة يقتضيها المعنى.

(٣) أنه أي الرب، والقضية التي ذكروها: (أن كل محدث لابد له من محدث).

جنس إحداث المخلوقين/ وما ذكروه[1] من القياس لا يفيد هذا إلا بدليل آخر، إذ القضية الكلية لا تدل إلا على القدر المشترك، ثم قياسهم يدل على ذاتٍ ما موصوفة بهذا الإحداث. ٣٨٤/ب

ففي الجملة ليس في هذا القياس علم بخصوص الربوبية، ولهذا كان ما ورد به القرآن من كونه رب العالمين وخالق كل شيء ونحو ذلك له من الربوبية على هذا ما لم يتسع هذا الموضع لذكره؛ إذ غيره ليس رباً مطلقاً ولا خالقاً أيضاً؛ فكان ما أثبته له من فعل العالم أثبته[2] على الوجه المختص به، لم يثبته باسم لا يفيد إلا القدر المشترك، كما فعله هؤلاء الذين قاسوا إحداثه على إحداثهم[3]. وأما الآخرون[4] فإنما يستفيدون الإقرار بوجود واجب الوجود[بـ][5] قدر مشترك بينه وبين سائر الموجودات؛ فكان معلوم [هؤلاء][6] أبعد عن معرفة الله وما يخصه من معلوم أولئك، إذ كونه محدثاً فيها تعرض لربوبيته وفعله، وإن كانوا قد أشركوا بينه وبين الحيوانات. وأما هؤلاء فإنهم أشركوا بينه وبين سائر الموجودات بإثبات وجوده، ثم تمييزه بكون وجوده واجباً كتمييز أولئك بأنه محدث العالم،

---

(١) المعتزلة المتكلمون التي وصف بأن طريقتهم أجود.

(٢) ما أثبته القرآن.

(٣) وهم المتكلمون، انظر ص ١١٢.

(٤) وهم الفلاسفة، انظر ص ١٢٣.

(٥) الباء زيادة يقتضيها المعنى.

(٦) في (ل)،(ط) هذ وصوبتها هؤلاء هم الفلاسفة.

ولا ريب أن تمييز هؤلاء أجود، فإن كونه محدث العالم مستلزم غناه ووجوده بنفسه. وأما العلم بمجرد كونه موجوداً بنفسه فلا يفيد العلم بأنه صانع العالم، ولا بأنه رب السموات والأرض، ولا يفيد أيضاً العلم بمغايرته لشيء من الموجودات التي لم يعلم حدوثها، إذ كون وجوده واجباً لا ينفي بنفسه أن تكون بعض الذوات ليست[1] محدثة. ثم إذا قرروا أن الأجسام كلها ممكنة أو أن السموات والأرض كلها ممكنة وواجب الوجود غيرها، أو قرروا أن واجب الوجود لا يكون اثنين، لم يستفيدوا بذلك إلا مجرد أن الوجود المشترك بينه وبين غيره وجد بنفسه، ولم يحتج إلى فاعل، فيكونون قد مثلوه بسائر الموجودات، ولكن فرقوا بينه وبينها بالغنى عن الغير فقط، وهذا الوصف قد يزعمون أنه عدمي وقد يزعمون أنه إضافي[2] وعلى هذين التقديرين فلا يكونون أثبتوا لرب العالمين إلا ما أثبتوه لسائر الموجودات، وهذا يجمع كل شرك في العالمين، وإن زعموا أنه ثبوتي نقضوا ما أثبتوه لوحدة[3] واجب الوجود[4]

---

(١) في (ل)، (ط): التي ليست، وصوبت حذف التي.

(٢) الوصف «هو مايقوم بالواصف والصفة بالموصوف» انظر: (التعريفات) للجرجاني ص ٢٥٢.

والوصف العدمي: هو فقدان الصفة، والوصف الإضافي: إثباتها.

(٣) في(ل): وحده، وهي غير واضحة وكذلك في (ط) ورجحت ما ثبت.

(٤) وذلك أن الفلاسفة لا يثبتون لواجب الوجود صفة. راجع ص ٥٧٤ هامش (١).

قال ابن القيم: « كل طائفة سمت باطلهم توحيداً: فأتباع أرسطو وابن سينا والنصير الطوسي عندهم التوحيد إثبات وجود مجرد عن الماهية والصفة، بل هو =

بحيث أثبتوا لواجب الوجود أمرين ثبوتيين. وهذا باب واسع يطول الكلام فيه.

فظهر أن أقيستهم قد يستغنى عنها: كما قد يتفطن بها بعض الناس لما كان ذاهلاً عنه[1]، لكن مع إمكان أن يتفطن بدونها، ومع ذلك فلا تفيد المعرفة الضرورية التى تحصل بالفطرة أو بالآيات أو بقياس الأولى فضلاً عن أن تفيد المعرفة التي تحصل بعد ذلك بالشرعة، لكن تفيد نوعاً من المعرفة القاصرة[2] وتبطل ما يقابل ذلك من النكرة والجهل والكفر، فتثبت شيئاً من الإقرار بالصانع، وتمنع شيئاً من الإنكار له، وأما أن ما تفيده الآيات المشهودة/ والمسموعة وما في ضمن ذلك من الأمثال المضروبة التى مبناها على الأولوية[فلا][3].

١/٣٨٥أ

وقد نقلوا عن أساطين الفلاسفة[4] القدماء أنهم قالوا: العلم الإلهي لا سبيل فيه إلى اليقين، وإنما نتكلم بالأولى والأخلق والأحرى[5]. وحملوا ذلك على أنهم أرادوا أنه ليس فيه إلا الظن

= وجود مطلق لا يعرض الشيء من الماهيات، ولا يقوم به وصف، ولا يختص بنعت، بل صفاته كلها سلوب وإضافات ...» إلخ: (مدارج السالكين) ٣/ ٤٤٧.

(١) أي عن الله.

(٢) في (ط): الفاجرة.

(٣) زيادة من حاشية (ط).

(٤) سبق تعريف أساطين الفلاسفة ص ١٠٦.

(٥) ذكر هذا الرازي (في كتابه المطالب العالية) ١/ ٤١ قال: «رأيت في بعض الكتب أنه نقل عن عظماء الحكمة وأساطين الفلسفة أنهم قالوا: الغاية القصوى في هذا =

الغالب، فإن كانوا أرادوا هذا فناهيك بهذا الإفلاس من معرفة الله تعالى، ولكن يحتمل أنهم أرادوا أن اليقين الذي يستفاد بالمقاييس الشمولية والتمثيلية المستعملة في الموجودات لا توجد في حق الله تعالى، ولكن[1] هؤلاء أحق وأولى وأحرى بما يثبت من صفات الكمال وبما ينفي من صفات النقص. ومعلوم أن ذلك الرجحان والفضل غير معلوم قدره ووصفه بالقياس، فحيئنذ لا لنا سبيل إلى اليقين بالحقيقة التي دل عليها القياس العقلي، فهذا إن أرادوه فهو جيد لهم. ومن قال ذلك فقد قال الحق، وأعطى النظر القياسي حقه، إذ لا يمكن به معرفة الربوبية غير هذا، وهو معرفة مجملة غير مفصلة.

وبكل حال فقد لا يحتاج إلى هذه المقاييس و[2]هذه الطرق النظرية [بل][3] استغني عنها بالفطرة البديهية الضرورية عاماً وخاصاً، وبالآيات المشهودة والمسموعة، وعلم جماهير الخلق من هذا الباب وهو أثبت وأرسخ من علم أولئك[4]. فإن أولئك عندهم من الشك والارتياب وأنواع التلون والاضطراب ما لا يوجد عند عامة هؤلاء فضلاً عمن كان من ذوي الألباب.

= الباب (العلم الإلهي) الأخذ بالأولى والأخلق..».

(١) في (ط): لكن.

(٢) في (ط): (هذه المقاييس و) ساقطة

(٣) زيادة يقتضيها المعنى.

(٤) أي الفلاسفة والمتكلمين، وعلم الجماهير من باب معرفة الرب بالفطرة البديهية الضرورية وبالآيات المشهودة والمسموعة.

والآيات لا يحتاج فيها إلى القياس، كما أن الشعاع آية على الشمس، وليس ذلك بقياس الشمس على غيرها من المؤثرات، وبقياس الشعاع على غيره من الآثار. بل عند الناس علم فطري بالحس والعقل أن نفس الشعاع مستلزم للشمس على وجه لا يشرك الشمس في ذلك غيرها، وما من مخلوق إلا وهو نفسه آية على خالقه على وجه لا يشركه فيه غيره، كما قيل:

وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد[1].

لكن الكلام في هذا يحتاج إلى بسط طويل ليس هذا موضعه. وإنما الغرض التنبيه على أن ما ذكره أهل الإثبات من إقرار العباد بفطرهم أن ربهم فوقهم، إذا كان مستلزماً لإقرارهم بربهم بفطرهم، وأن الإقرار به فطري، فليس في لزوم ذلك شيء من الاستبعاد إذ على القول بذلك جماهير أصناف العباد، وإنما [يستبعد][2] ذلك من غيَّر مبتدعةُ المتكلمين فطرته، وسلكوا به في مسالكهم الحرجة الضيقة، وأوهموا أنهم هم[3] العارفون بالحجة والدليل دون الأولين والآخرين من كل صنف وجيل. وهذا كما تزعمه القرامطة[4] الباطنية[5] أنهم خلاصة أهل المعرفة

---

(١) هذا البيت لأبي العتاهية «من المتقارب» انظر: (ديوان أبي العتاهية) قافية الدال، ص٦٢، طبع دار الكتب العلمية لبنان، وروي البيت (على أنه الواحد).

(٢) في (ل): يستلزم، والتصويب من (ط).

(٣) في (ط): هم ساقطة.

(٤) سبق ترجمتهم.

(٥) الباطنية: معتقد باطني يجمع عدة طوائف يقولون: إن لظواهر النصوص بواطن =

والتحقيق، دون من لم يسلك هذه الطريق. ويزعم الاتحادية أنهم خلاصة الخاصة[1] من أهل الله، دون سائر عباد الله. ويزعم الرافضة أنهم هم أولياء الله المتقون. فدعاوى هؤلاء المتكلمين والجهمية[2] ودعاوى الرافضة والاتحادية والقرامطة والباطنية هي من دعاوى شر البرية. فالحمد لله الذي هدانا بالإسلام ومَنّ علينا

= تجري في الظواهر مجرى اللب من القشر. وما يفهم الناس من ظواهر هي عند هؤلاء رموز وإشارات إلى حقائق معينة عندهم. ومن أقوالهم أنه إذا ارتقى الإنسان إلى علم الباطن هذا انحط عنه التكليف، وأفكارهم أخطر ما يكون على المسلمين في القديم والحديث، وتعمل فرقهم سراً على الكيد للإسلام والمسلمين منذ عهد الصحابة وأهم هذه الفرق الإسماعيلية، وهي فرق متعددة: القرامطة وهي من الإسماعيلية، وكذلك البابكية، النصيرية، الدروز، إخوان الصفاء. انظر: (فضائح الباطنية) للغزالي ص ١١، و(البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان) (كتيب صغير). وانظر في مكايدهم وأصنافهم: (الفرق بين الفرق) ٢٨١ـ٣١٣، وانظر ما كتبه الشيخ عبدالرحمن المحمود في رسالة الماجستير (القضاء والقدر) ص٩٨، طبع آلة كاتبة، كلية أصول الدين بالرياض.

(١) هكذا في (ل) ولعلها: خاصة الخاصة الاتحادية. سبق التعريف بهم ص١٩٦، وهم طائفة من الصوفية الغلاة. والصوفية مشارب كثيرة، وطرقهم متعددة، وطرقهم هذه بين البدعة والكفر والزندقة والنفاق، لكنهم لهم غاية واحدة، وهم يقسمون المجتمع الإسلامي إلي صنفين :

أ ـ أهل الشريعة، ويسمونهم أهل الظاهر أو أهل الرسوم أو أهل الأوراق أو العامة.

ب ـ أهل الحقيقة، وهم الصوفية ويسمونهم أيضاً أهل الباطن وأهل الأذواق أو الخاصة وخاصة الخاصة، هم كبارهم.

انظر: (الكشف عن حقيقة الصوفية لأول مرة في التاريخ) لمحمد عبد الرؤوف قاسم ص ١٧ـ١٨.

(٢) في (ط): الجهمية، ساقطة.

بالقرآن، وأرسل إلينا رسولاً من أنفسنا يتلو علينا آياته ويزكينا ويعلمنا الكتاب والحكمة وإن كنا من [قبل][1] لفي ضلال مبين.

والله سبحانه فطر/ عباده على شيئين: إقرار قلوبهم به علماً، وعلى محبته والخضوع له عملاً وعبادة واستعانة؛ فهم مفطورون على العلم به والعمل له، وهو الإسلام الذي قال فيه النبي ﷺ: «**كل مولود يولد على الفطرة**» وفي رواية: «**على هذه الفطرة**»[2] وفي الصحيحين عن الزهري عن أبي سلمة[3] عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «**ما من مولود إلا يولد على الفطرة. فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء؟**» ثم يقول أبو هريرة: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾ [الروم: ٣٠]. وأخرجاه[4] من حديث

٣٨٥/ب

---

(١) زيادة يقتضيها المعنى.

(٢) أخرجه البخاري (في صحيحه) ٢/ ١٠٤ بلفظه/كتاب الجنائز، باب ما قيل في أولاد المشركين (٩٣) وهو جزء من حديث طويل سيأتي تكميله بألفاظ مختلفة.

(٣) أبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف بن عبد عوف القرشي الحافظ أحد أعلام المدينة، قيل اسمه عبدالله وقيل إسماعيل، ولد سنة بضع وعشرين، وحدث عن أبيه وأسامة بن زيد وعائشة وأم سلمة وأبي هريرة وغيرهم كما حدث عن بعض التابعين، وعنه ابنه عمر والشعبي وعمرو بن دينار وعمر بن عبد العزيز والزهري وغيرهم، توفي سنة (٩٤هـ). انظر: (سير أعلام النبلاء) ٤/ ٢٨٧، و(تهذيب التهذيب) ١٢/ ١١٥، و(البداية والنهاية) ٩/ ١١٦.

(٤) أخرجه البخاري (في صحيحه) ٦/ ٢٠ كتاب التفسير تفسير سورة الروم (٣٠) باب لا تبديل لخلق الله، و٢/ ٩٧ كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي.
ومسلم (في صحيحه) ٤/ ٢٠٤٧ كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على =

همام[1] عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ قال: «**من يولد يولد على هذه الفطرة، فأبواه يهودانه وينصرانه، كما تنتجون الإبل، هل تجدون فيها من جدعاء حتى تكونوا أنتم تجدعونها**، قالوا: يا رسول الله! أرأيت من يموت صغيراً؟ قال: **الله أعلم بما كانوا عاملين**»[2].

وروى البخاري من حديث شعيب بن أبي حمزة[3]، عن الزهري قال: «نصلي على كل مولود يتوفى وإن كان لغية[4] من

= الفطرة حديث رقم ٢٦٥٨.

(١) همام بن منبه بن كامل الصنعاني محدث متقن، روى عن أبي هريرة وكتب عنه صحيفة تحتوي علي مائة وأربعين حديثاً، مشهورة بصحيفة همام بن منبه وهي مطبوعة، وروى عن معاوية وابن عمر وابن الزبير، وعنه أخوه وهب، وثقه يحيى ابن معين، وذكره ابن حبان (في الثقات) مات سنة (١٣٢هـ). انظر: (سير أعلام النبلاء) ٥/ ٣١١، و(تهذيب التهذيب) ١١/ ٦٧.

(٢) البخاري (في صحيحه) ٧/ ٢١١ كتاب القدر، باب الله أعلم بما كانوا عاملين (٣) وهو بلفظ: «**ما من مولود وتنتجون البهيمة**» بدل «**الإبل**».
وأخرجه مسلم بلفظه ٤/ ٢٠٤٨ كتاب القدر باب معنى كل مولود يولد على الفطرة (٦) حديث رقم٢٦٥٨.

(٣) شعيب بن أبي حمزة أبو بشر الأموي مولاهم الحمصي الكاتب، واسم أبيه دينار، إمام ثقة حافظ متقن، سمع الزهري فأكثر ونافعا وعكرمة وغيرهم، وعنه ابنه بشر وبقية والوليد بن مسلم، وثقه الإمام أحمد، مات سنة (١٦٢هـ) انظر: (سير أعلام النبلاء) ٧/ ١٨٧، و(طبقات ابن سعد) ٧/ ٤٦٨، و(شذرات الذهب) ١/ ٢٥٧.

(٤) في (ط): لعنه، وهي لغية بفتح أوله وبكسر الغين المعجمة، والغي ضد الرشد وهو الانهماك في الشر. قاله ابن حجر في مقدمة (فتح الباري) ص١٦٤.
وفي (اللسان): «ويقال: فلان لغية» وهو نقيض قولك لرشدة (١٥/ ١٤٤) مادة =

أجل أنه ولد على فطرة الإسلام، يدعي أبواه الإسلام أو أبوه خاصة، وإن كانت أمه على غير الإسلام إذا استهل صارخاً، ولا نصلي على من لم يستهل من أجل أنه سقط[1] فإن أبا هريرة كان يحدث أن النبي ﷺ قال: **ما من مولود إلا يولد على الفطرة. فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه، كما تنتج البهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء؟**» ثم يقول أبو هريرة: ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها﴾ أخرجه البخاري[2] من هذا الوجه. وإن

= (غيا) والمراد به: وإن كان ابن زنا لأنه ينسب إلى أمه، أو المراد بأن كانت أمه كافرة أو زانية. انظر: هامش (الصحيح) ٢/ ٩٧.

(١) هذا القول الذي ذهب إليه الزهري من أنه لا يصلى على من لم يستهل صارخاً قول لبعض العلماء وهو قول ضعيف، والصواب أنه يصلى عليه ولو لم يستهل صارخاً إذا نفخ فيه الروح، وتبين فيه خلق الإنسان، لأنه داخل في عموم موتى المسلمين، ولدخوله في عموم قوله ﷺ: «**والسقط يصلى عليه ويدعى لوالديه بالمغفرة والرحمة**».
أخرجه أحمد (في مسنده) ٤/ ٢٤٩ عن المغيرة، وقال الترمذي (في سننه) ٣/ ٣٤١ كتاب الجنائز بعد أن ذكر حديث المغيرة «والطفل يصلى عليه» قال: «والعمل عليه عند بعض أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم قالوا: يصلى على الطفل وإن لم يستهل بعد أن يعلم أنه خلق، وهو قول أحمد وإسحاق» وأخرجه أبو داود عن المغيرة، كتاب الجنائز، باب المشي أمام الجنازة ٣/ ٥٢٣ رقم ٣١٨٠ مع (معالم السنن) وانظر تعليق الخطابي على السنن.
وصححه الألباني (في إرواء الغليل) ٣/ ١٦٩ حديث رقم ٧١٦ وقال: «أخرجه أبو داود والترمذي والحاكم والبيهقي والطيالسي وأحمد من طرف عن المغيرة ابن شعبة».

(٢) انظر: (الصحيح) ٢/ ٩٧ كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي ٨٠، وقد سبق تخريجه.

كان منقطعاً لما فيه من كلام الزهري الذي فيه تفسير الحديث، بأنه على فطرة الإسلام. والبخاري قد أخرجه متصلاً من حديث يونس[1] عن الزهري عن أبي هريرة كما تقدم[2]، وأخرجه مسلم من حديث الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة بنحوه، وفي آخره ثم يقول أبو هريرة: اقرؤوا إن شئتم: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾[3]. وأخرجه مسلم من حديث الأعمش عن أبي صالح[4] عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «**ما من مولود إلا يولد على الفطرة. فأبواه يهودانه وينصرانه ويشركانه.** فقال رجل: يا رسول الله، أرأيت لو مات قبل ذلك؟ قال: الله أعلم بما كانوا عاملين»[5]، وفي رواية ابن نمير[6] عن

---

(١) يونس بن يزيد بن أبي النجاد، مشكان، الإمام الثقة المحدث أبو يزيد مولى معاوية بن أبي سفيان، حدث عن ابن شهاب(الزهري) ونافع مولي ابن عمر وعكرمة، وعنه الليث بن سعد والأوزاعي وابن المبارك وابن وهب وغيرهم، مات سنة (١٥٢هـ) وقيل غير ذلك. انظر: (سير أعلام النبلاء) ٦/ ٢٩٧، انظر: (الكامل في التاريخ) ٥/ ٣٦.

(٢) أخرجه البخاري في موضعين (من صحيحه) ٢/ ٩٧، ٩٨، ٦/ ٢٠ وقد سبق تخريجه عن يونس بن يزيد عن الزهري.

(٣) مسلم (في صحيحه) ٤/ ٢٠٤٧ كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة رقم ٢٦٥٨، وأحمد (في مسنده) ٢/ ٢٧٥.

(٤) أبو صالح السمان، واسمه ذكوان بن عبد الله، سبق ص ٥٠٨.

(٥) مسلم (في صحيحه) ٤/ ٢٠٤٨ كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة حديث رقم ٢٦٥٨، وأحمد (في مسنده) ٢/ ٤١٠، ٤٨١.

(٦) محمد بن عبد الله بن نمير الحافظ الحجة أبوعبد الرحمن الهمذاني مولاهم الكوفي، ولد سنة نيف وستين ومائة. فهو من أقران أحمد بن حنبل وعلي ابن المديني، حدث عن أبيه الحافظ عبدالله بن نمير، حدث عنه البخاري ومسلم في =

الأعمش[١]: ما من مولود يولد إلا وهو على الملة»[٢]، وفي رواية أبي معاوية[٣] عن الأعمش: «إلا على هذه الملة حتى يبين عنه لسانه»[٤] لفظ ابن أبي شيبة عنه: ولفظ أبي كريب[٥] عن أبي معاوية: «ليس من مولود ولد إلا على الفطرة حتى يعبر عنه لسانه»[٦] ورواه مسلم من حديث الدراوردي[٧] عن العلاء بن

= الصحيحين وأبو داود وابن ماجه، مات سنه (٢٣٤هـ) انظر: (سير أعلام النبلاء) ١١/ ٤٥٥، و(البداية والنهاية) ١٠/ ٣١٢، و(تهذيب التهذيب) ٩/ ٢٨٢.

(١) ابن نمير عن أبيه عن الأعمش: هكذا في مسلم، فابن نمير لم يلق الأعمش.

(٢) أخرجه مسلم (في صحيحه) ٤/ ٢٠٤٨ كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة حديث رقم ٢٦٥٨.

(٣) أبو معاوية محمد بن حازم الضرير، سبق ص ١٨.

(٤) مسلم (في صحيحه) ٤/ ٢٠٤٨ كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة حديث رقم ٢٦٥٨.

(٥) أبو كريب محمد بن العلاء بن كريب الهمداني الكوفي الإمام الحافظ الثقة، ولد سنة (١٦١هـ) وحدث عن أبي بكر بن عياش وابن المبارك وأبي معاوية وسفيان ابن عيينة وغيرهم، وعنه الجماعة الستة وأبو زرعة وأبوحاتم وغيرهم، مات سنة (٢٤٨هـ) انظر: (سير أعلام النبلاء) ١١/ ٣٩٤، و(تهذيب التهذيب) ٩/ ٣٨٥.

(٦) مسلم (في صحيحه) ٤/ ٢٠٤٨ كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة حديث ٢٦٥٨.

وأخرجه أحمد أيضاً (في مسنده) ٣/ ٣٥٣ من حديث جابر بن عبدالله وهو بلفظ: **«كل مولود يولد على الفطرة حتى يعرب عنه لسانه فإذا أعرب عنه لسانه إما شاكراً وإما كفوراً»**.

وأخرج أحمد أيضاً (في مسنده) ٣/ ٤٣٥ من حديث الأسود بن سريع وفيه: **«والذي نفس محمد بيده ما من نسمة تولد إلا على الفطرة حتى يعرب عنها لسانها»** كما رواه أيضاً بلفظ آخر ٣/ ٤٣٥.

(٧) عبد العزيز بن محمد بن عبيد الجهني، مولاهم المدنى الدراوردي نسبة إلى =

عبد الرحمن عن أبيه[1] عن أبي هريرة، قال: «**كل إنسان تلده أمه على الفطرة، وأبواه بعد يهودانه وينصرانه ويمجسانه. فإن كانا مسلمين فمسلم، كل إنسان تلده أمه يلكزه الشيطان في حضنيه[2] إلا مريم وابنها**»[3]

واعلم أن المتكلمين يحكون هذا القول عمن يذكرونه من أهل الحديث وأهل الكلام، لكن يزعمون أن الأكثرين على

= دار ورد قرية بخراسان، إمام محدث صدوق، حدّث عن العلاء بن عبد الرحمن وصفوان بن سليم وأبي طوالة بن عبد الله وعنه شعبة والثوري وهما أكبر منه، - وإسحاق بن راهويه وغيرهم توفي سنة (١٨٧ هـ) بالمدينة انظر: (سيرأعلام النبلاء) ٨/ ٣٦٦، و(التقريب) ١/ ٥١٢.

(١) العلاء بن عبد الرحمن بن يعقوب أبوشبل إمام محدث صدوق خرج له مسلم والأربعة حدث عن أنس بن مالك ووالده عبد الرحمن صاحب أبي هريرة وعنه مالك وشعبة وسفيان والدراوردي وثقه الإمام أحمد وقال النسائي ليس به بأس كانت وفاته سنة (١٣٨هـ) انظر: (سير أعلام النبلاء) ٦/ ١٨٦، و(تهذيب التهذيب) ٨/ ١٨٦.
وأبوه عبد الرحمن بن يعقوب الجهني المدني ثقة تابعي من الثالثة.
روى عن أبيه وأبي هريرة وأبي سعيد وابن عباس، وعنه ابنه العلاء. (التقريب) ١/ ٥٠٣، و(تهذيب التهذيب) ٦/ ٣٠١.

(٢) يلكزه: اللكز هو الضرب بالجمع في جميع الجسد، وقيل: الوجء في الصدر بجمع اليد. (اللسان) ٥/ ٤٠٦ مادة (لكز). الحضن: ما دون الإبط، وهو الجنب، والحضنان هما الجنبان، ومنه الاحتضان وهو احتمال الشيء وجعله في الحضن كما تحضن المرأة ولدها وتحمله في أحد شقيها. (اللسان) ١٣/ ١٢٢.

(٣) أخرجه مسلم (في صحيحه) ٤/ ٢٠٤٨، ٢٠٤٩ كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة حديث ٢٦٥٨.

قولهم بأن الإقرار بالصانع نظري[1] ونقلهم ذلك/ بحسب ما يحكونه، كما نقل هذا الرازي عن أكثر أهل التوحيد إنكار أن يكون الله فوق العرش[2] ونقل عن أكثر المسلمين إنكار النفس، وأنه لا يعاد إلا البدن[3]؛ بل ذكر من نقل إجماع الصحابة على

١/٣٨٦

---

(١) ذكر المؤلف رحمه الله في (درء التعارض) ٨/ ٢٥: «وقد رأيت من ذلك عجباً كطائفة من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد سلكوا الطريقة الأولى ونسبوا من خالفهم في ذلك إلى الجهل والغباوة، حتى أن بعض متأخري أصحاب أحمد وهو أبو الفرج صدقة بن الحسين البغدادي صنف مصنفاً سماه«محجة الساري في معرفة الباري» سلك فيه مسلك ابن عقيل وأمثاله من المتكلمين المنتسبين إلي السنة.. وذكر أن الناس تنازعوا في أول واجب على الإنسان بعد البلوغ والعقل، هل هو النظر أوالمعرفة؟ وأنهم اتفقوا على وجوب المعرفة واختلفوا في طريقه».

(٢) (في كتاب الأربعين) للرازي ص ١٠٦: «إثبات الجهة لله تعالى لم يقل به إلا الحنابلة والكرامية وأما كل ما سواهم فهم متفقون أن ذاته سبحانه وتعالى منزه عن الاختصاص بالحيز والجهة».

(٣) ذكر هذه المسألة (في نهاية العقول) في الأصل السابع عشر، القسم الثاني المسألة الثانية في معاد النفس والبدن جميعاً لوحة ٢٥٩، قال (في كتاب الأربعين) ص٢٨٠،٢٨٦: «أن النفس باقية غير قابلة للعدم وفي تفصيل مذاهب الناس في المعاد» قال (في كتاب المطالب العالية) ٧/ ٢٢٥: «أجمع الأولياء والأنبياء والحكماء الإلهيون على أن النفس باقية بعد موت البدن». وانظر: (المحصل) ص٢٣٢، و(معالم أصول الدين) ص١٢٠، جميعها للرازي، وكذلك (المباحث المشرقية) ٢/ ٤٠٨ واختلاف الناس في الروح ذكرها ابن القيم - رحمه الله- في كتاب (الروح)، المسألة الرابعة، ص٣٤، قال المؤلف رحمه الله، قال: « إن النفس قائمة بنفسها، تبقى بعد فراق البدن بالموت منعمة أو معذبة وهو مذهب أهل الملل من المسلمين وغيرهم وهو قول الصحابة والتابعين لهم بإحسان وسائر أئمة المسلمين» انظر: (رسالة في العقل والروح) ضمن الرسائل المنيرية ٢/ ٢١، وانظر أيضاً: (منهاج السنة النبوية) للمؤلف ٢/ ٥٨٠.

أن الله يفني جميع الأجسام، ولم يجزم بنفي ذلك، وأمثال هذه النقول التي ينقلونها بحسب ما عندهم.

وأعجب من ذلك أن كثيراً منهم يظن أن هذا مما لا اختلاف فيه، بل القول بأن معرفة الله التي هي الإقرار بالصانع لا تحصل إلا بالنظر أمر[1] متفق عليه بين النظار. فإذا ذكر له أن في ذلك خلافاً بين أهل الكلام بعضهم مع بعض تعجب من ذلك[2]، وذلك لأن من سلك طريقة من هذه الطرائق لا يكاد يعرف غيرها، فلهذا تجد في كتب أهل الكلام مما يدل على غاية الجهل بما قاله الرسول والصحابة والتابعون وأئمة الإسلام مما يوجب أن يقال: كأن هؤلاء نشأوا في غير ديار الإسلام. ولا ريب أنهم نشأوا بين من لم يعرف العلوم الإسلامية حتى صار المعروف عندهم منكراً، والمنكر معروفاً، ولبستهم فتن رُبِّيَ فيها الصغير، وهرم فيها الكبير، وبدلت السنة بالبدعة، والحق بالباطل.

ولهذا أنا أنقل من مقالات كبارهم حكاية الخلاف في ذلك ليستأنس بذلك من يعتمد على نقلهم وإن كان في ذلك النقل من

---

(١) في (ط): أمر ساقطة.

(٢) قد سبق مثال لذلك ما ذكره المؤلف عن صدقة بن الحسين. انظر: (الإرشاد) للجويني ص١١، وانظر: (الشامل في أصول الدين) للجويني أيضًا ص٣١، قال في المواقف ص٣٨ المقصد السادس من المرصد الخامس في النظر: «النظر في معرفة الله تعالى واجب إجماعاً».

التحريف ما فيه، كما ذكره الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني[١] في بيان ما يدرك عقلاً وما لا يدرك عقلاً. قال: «قال أهل الحق: العلم والعقل واحد[٢] واختلاف الناس في العقول لكثرة العلوم وقلتها. إذا كمل عقل الإنسان وسلم من الآفة أمكنه الاستدلال بما وجد من الأفعال على حدوث العالم، إذ في مجرد العقول أدلة عليه[٣] وعلى افتقاره إلى محدث أحدثه، وفيها أدلة على قدم محدثه، وأوصافه التي تدل عليها أفعاله. وما يجوز منه

---

(١) أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم مهران الإسفراييني الشافعي الملقب بركن الدين، فقيه شافعي ومتكلم أصولي، له كتاب «جامع الجلي والخفي» أو «الجامع في أصول الدين والرد على الملحدين» بنى له مدرسة بنيسابور وتوفي بها سنة (٤١٨هـ) انظر: (تبيين كذب المفتري) ص٢٤٣، و(سير أعلام النبلاء) ٧/ ٣٥٣، و(وفيات الأعيان) ١/ ٢٨، و(كشف الظنون) ١/ ٥٣٩. سبق ص٢٧٥.

(٢) المراد به العلم الضروري، والمراد بالعلم الضروري، هو كل علم لا يخلو العاقل منه عند الذكر فيه، فللعقل علوم ضرورية، يتجوز الجائزات واستحالة المستحيلات: كالعلم باستحالة اجتماع الضدين. والعلم بأن الوجود لا يخلو عن الحدوث أو القدم. انظر: (الإرشاد) للجويني ص ١٥، ١٦.

(٣) دليل حدوث الأجسام أو حدوث العالم «وهو من الأصول العقلية عند الأشاعرة التي عارضت مدلول السمع فوجب تقديمها عليه، وهو المسلك المشهور عند المعتزلة، وأخذه عنهم جمهور الأشاعرة، وهو الغالب على كتبهم قديمها وحديثها. . وخلاصة الدليل أن هؤلاء قالوا: لا يعرف صدق الرسول حتى يعرف إثبات الصانع، ولا يعرف إثبات الصانع حتى يعرف حدوث العالم، ولا يعلم حدوث العالم إلا بما به يعلم حدوث الأجسام». انظر: (موقف ابن تيمية من الأشاعرة) ٤/ ١٠٤٠ لعبد الرحمن المحمود، وانظر مثلاً ص٩٢، ٩٤ من (الأصول الخمسة) للقاضي عبد الجبار، و(أصول الدين للبغدادي) ص٣٣، و(الارشاد) ص١٧.

ويستحيل عليه. ونفي ما يدل على حدوثه عنه. وجواز وصفه بالقدرة عليه، وغير ذلك من المسائل التي لا تتعلق بحقيقة يسوغ الرد فيه[١] فإن لصانع العالم أن يبعث الرسل، ويأمر الخلق بالشرائع تعبداً، وله أن لا يبعثهم ولا يكلفهم استغناءً. وليس في العقول بمجردها أدلة علي تغيير الشرائع وإيجاب العبادات[٢] وكيفية العقود. قال: وعلى ذلك أهل القبلة إلا في قولهم إن له سبحانه أن لا يبعث الرسل، فإنه تحيله القدرية أو بعضهم[٣] على تفصيل له رمزنا إليه كما تقدم.

قال: فزعمت طائفة من مقلدي أصحاب الحديث، وفرقة من نظارهم، وجماعة من المعتزلة: أن المعرفة بالمحدث وحاجته إلى المحدث من طريق الضرورة[٤] وورود الرسول بإيجاب الإقرار وبيان الشرائع. وقال جمهور أهل الحق: إن المعرفة من طريق الدلالة. قالوا: وفي العقل دليل على أنه لا يجب على العاقل الاستدلال عليه، ولا يجب شكر الخالق قبل

---

(١) في (ط): بحقيقة شرع يرد فيه، وفي (ل): بحقيقة يسوغ يرد فيه، وصوبت ما ثبت.

(٢) في (ط): العادات.

(٣) انظر: (شرح الأصول الخمسة) في الكلام على النبوات ووجه اتصاله بباب العدل، ص٥٦٣.

(٤) انظر كلام المعتزلة (في مختصر أصول الدين) ص٣٢٦، و(شرح الأصول الخمسة) ١١٨ كلاهما للقاضي عبد الجبار، وانظر: (الإرشاد) للجويني ص٢٦٠.

الشرع[1]، ولا يجب ترك الظلم من جهة الصانع على معنى أنه يستحق منه العقوبة أو اللوم، قال: وزعمت القدرية أن الاستدلال على حدوث العالم/ وقدم صانعه[2] وأوصافه والشكر لهم بعد معرفته وترك الظلم من جهته واجب عليه بمجرد عقله[3]. ووردت الرسل بتأكيد ما فيه؛ أي[4] ما في عقله إيجابه. وربما يكون ورود الشرع لطفاً لبعضهم[5] لكون الإيمان عنده»[6] ا.هـ. وذكر تمام الكلام.

٣٨٦/ب

قلت: وقد ظهر بذلك أن مراده[7] بأهل الحق هم أصحابه،

---

(١) انظر قول الجويني مثلاً (في الإرشاد) ص٢٥٨: «العقل لا يدل على حسن الشيء وقبحه في حكم التكليف، وإنما يتلقى التحسين والتقبيح من موارد الشرع وموجب السمع. قال: «ثم المعتزلة قسموا الحسن والقبيح، وزعموا أن منهما ما يدرك قبحه وحسنه على الضرورة والبديهة من غير احتياج إلى نظر، ومنها ما يدرك الحسن والقبح فيه بنظر عقلي».

(٢) في (ط): وقدم الصانع صانعه. والصانع مشطوبة في (ل).

(٣) في (ط): فعله.

(٤) في (ط): إلى.

(٥) قال الشهرستاني (في الملل والنحل) ١/ ٤٥: «واتفقوا [المعتزلة] على أن أصول المعرفة وشكر النعمة واجبة قبل ورود السمع، والحسن والقبح يجب معرفتهما بالعقل، واعتناق الحسن واجتناب القبيح واجب كذلك، وورود التكاليف ألطاف للباري، أرسلها إلى العباد بتوسط الأنبياء عليهم السلام امتحانًا واختباراً ﴿إِذْ أَنتُم بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا وَهُم بِالْعُدْوَةِ الْقُصْوَىٰ وَالرَّكْبُ أَسْفَلَ مِنكُمْ ۚ وَلَوْ تَوَاعَدتُّمْ لَاخْتَلَفْتُمْ فِي الْمِيعَادِ ۙ وَلَٰكِن لِّيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ ۗ وَإِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٤٢﴾﴾ [الأنفال: آية ٤٢]».

(٦) انتهى كلام الإسفراييني.

(٧) المراد به الإسفراييني.

وكذلك عادة أبي المعالي إذا قال: قال أهل الحق. فهم أصحابه. وهذا مما يقوله كثير من الناس في خطابه، وهو من باب إخبار الرجل عن اعتقاده، إذ كل أحد يمكنه أن يقول عن طائفته ذلك يعرفهم بهذا التعريف. والغرض أن ما ذكره من أن المعرفة من طريق الدلالة[١] ذكره عن جمهورهم لا عن جمهور المسلمين. وأما قوله ابتداءً: على هذا أكثر أهل القبلة. فإنه يعني به عن المتكلمين الذين هم عنده علماء أهل القبلة كأصحابه والمعتزلة ونحوهم، وإن لم يحمل على ذلك. وإلا كان كذباً صريحاً، فإن هذا الكلام الذي ذكره لا يقدر هو ولا غيره أن ينقله لا بلفظه ولا بمعناه عن إمام من أئمة المسلمين: لا أئمة العلم، ولا أئمة العبادة، ولا عن أحد من سلف الأمة، ولا عن أحد له في الأمة لسان صدق عام، بل كلام هؤلاء[٢] كله صريح في

---

(١) الدلالة العقلية.

(٢) قال المؤلف (درء التعارض) ٨/ ٧، ١٢: «ومما اتفق عليه أئمة الدين وعلماء المسلمين فإنهم مجمعون على ما علم بالاضطرار من دين الرسول، أن كل كافر فإنه يدعى إلى الشهادتين». قال: «ومما يتعلق بهذا تنازعهم في المعرفة الواجبة؛ هل تحصل بالعقل أو بالشرع؟. فمن ادعى أن المعرفة لا تحصل إلا بطريقة الأعراض والتركيب ونحو ذلك من الطرق المبتدعة التي للمعتزلة والمتفلسفة ومن وافقهم كان النزاع معه معنوياً، ونحن نعلم بالاضطرار من دين الرسول وسلف الأمة بطلان قول هؤلاء وأن الرسول ﷺ لم يأمر أحداً بهذه الطرق، ولا علق إيمانه ومعرفته بالله بهذه الطرق، بل القرآن وصف بالعلم والإيمان من لم يسلك هذه الطرق، ولما ابتدع بعض هذه الطرق من ابتدعها أنكر ذلك سلف الأمة وأئمتها ووسموا هؤلاء بالبدعة والضلالة» قال أبو نصر أحمد بن محمد بن حامد السجزي: «سمعت أبي يقول: قلت لأبي =

إنكار ما أوجبه هؤلاء، وجعلوه طريقة المعرفة، حتى الأشعري نفسه[1] قد ذكر إجماع السلف على ذلك كما في رسالته إلى أهل الثغر[2] «بباب الأبواب»[3] كما قد حكينا لفظه عند احتجاج

= العباس بن سريج: ما التوحيد؟ قال: توحيد أهل العلم وجماعة المسلمين شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، وتوحيد أهل الباطل الخوض في الأعراض والأجسام، وإنما بعث النبي ﷺ بإنكار ذلك». (الدرء) ٧/ ١٨٥ وسيأتي ص٦٢٣.

(١) في (ط): بنفسه.

(٢) كتاب مطبوع لأبي الحسن الأشعري، وهو من آخر ما ألفه في أصول معتقد أهل السنة، وهي مما يثبت رجوعه إلى معتقد أهل السنة، وقد حققها وحقق نسبتها إلى الأشعري عبدالله شاكر الجنيدي، رسالة ماجستير في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، طبعتها مكتبة العلوم والحكم.

(٣) في (ط): بيان الأبواب.

وباب الأبواب مدينة على بحر طبرستان وهو بحر الخزر، وعلى المدينة سور من الحجارة ممتد من الجبل طولاً، فلا مسلك على جبالها إلى بلاد المسلمين، وهي محكمة البناء، وأحد الثغور الجليلة العظيمة، لأنها كثيرة الأعداد، وقد تكلم ياقوت الحموي عن هذه المدينة وعن تاريخها وبناء حصنها كلاماً طويلاً. (معجم البلدان) ١/ ٣٠٣، ٣٠٦.

قال الأشعري (في رسالة أهل الثغر) ص١٨٥: «وكان ما يستدل به من أخباره - عليه السلام - على ذلك أوضح دلالة من دلالة الأعراض التي اعتمد على الاستدلال بها الفلاسفة ومن تبعها من القدرية وأهل البدع المنحرفين عن الرسول عليه السلام» وأطال الكلام في هذه الرسالة عن هذا الاستدلال، ثم قال ص٢٠٩ الإجماع الأول: «واعلموا أرشدكم الله أن ما أجمعوا - رحمة الله عليهم - على اعتقاد ما دعاهم النبي ﷺ ونبههم بما ذكرناه على صحته أن العالم مما فيه من أجسامه وأعراضه محدث لم يكن ثم كان، وأن لجميعه محدثاً واحداً». وانظر في هذا التعليق المؤلف رحمه الله (الدرء) ٨/ ١٠٠ في مناقشة القاضي عبد الجبار حيث أفسد الطريقة التي سلكها الأشعري، وصحح طريقة المعتزلة، وهو =

المنازع بالحركة ونحوها كما تقدم[(١)].

تقرير المقدمة أن المسلمين أجمعوا على أن مدعوهم فوق

نقول: **الوجه الثاني**[(٢)] في تقرير المقدمة المذكورة[(٣)]: أن يقال: إجماع المسلمين حجة، فكيف بإجماع جميع الأمم من المسلمين واليهود والنصارى والمشركين وغيرهم. فمن اعتقد أن الأمم المختلفة الملل والأجناس إذا اجتمعت على مثل هذا الأمر من غير أن يجمعها عليه جامع خاص تكون مخطئة، فلا ريب أنه مع كونه قد قدح في إجماع المسلمين مصاب في عقله، كما هو مصاب في دينه، حيث جوز أن يكون الأولون والآخرون مخطئين وهو المصيب، وصار هذا بمنزلة أن يخبر جميع الناس بأنهم رأوا الهلال. ويقول بعض الناس: إن حسهم غلط ولا هلال هناك. أو يخبر جميع الناس برؤية شيء من الكواكب أو سماع شيء من الأصوات أو ذوق شيء من المطعومات[(٤)] ويطعن طاعن فيما يخبر به أصناف الأمم من ذلك. فإن هذا من

= إثبات حدوث الأجسام أولاً، ثم إثبات المحدث بعد ذلك. قال: وليس الأمر كما ذكر عبدالجبار بل الأشعري قصد العدول عن هذه الطريقة التى سلكها المعتزلة عمداً، مع علمه بها كما بين ذلك في رسالته إلى أهل الثغر، وبين أنها بدعة محرمة في الشرائع لم يسلكها السلف والأئمة.. إلخ. وانظر ٧/ ١٨٦ـ٢١٩، وانظر كذلك الجزء الأول (من بيان التلبيس) (ط) ١/ ٢٥٥، ٢٥٦ وانظر الرسالة نفسها (رسالة إلى أهل الثغر) ١٢٧ـ٢١٠.

(١) انظر: (بيان التلبيس) (ط) ١/ ٢٥٥ـ٢٥٦.

(٢) الوجه الأول سبق ص٥٦١

(٣) المقدمة المذكورة: «الإشارة إلى السماء عند الدعاء ورفع الأيدي بذلك».

(٤) في (ل): المعغون، والتصويب من (ط).

أعظم السفسطة وفساد العقل.

أن من المجمعين على رفع الأيدي الأنبياء

الوجه الثالث: أن من المجمعين على ذلك الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين، فإنه قد تواتر عنهم رفع الأيدي في الدعاء. فإن كان مستند ذلك عادة فاسدة، أصلها اعتقاد فاسد، كان الأنبياء قد وافقوا الناس على الدين الفاسد والاعتقاد الفاسد في الله تعالى، وهذا من أعظم الكفر.

أن القدح في ذلك قدح في جميع المعارف ١/٣٨٧أ

الوجه الرابع: أن القدح في هذا يستلزم القدح في جميع العلوم والمعارف، فإنه إذا جوز أن يكون الناس كلهم/ مخطئين فيما يجدونه في قلوبهم من هذه المعرفة والقصد الضروريين كان القدح في سائر العلوم الضرورية أولى، وحينئذ فيبطل جميع ما يقوله المتكلمون من القدح في هذا والانتصار لضده، إذ غايتهم أن يبنوا ذلك على مقدمات ضرورية.

قول الرازي: إن السبب الإلف والعادة مجرد دعوى ليس عليها حجة.

الوجه [الثاني][1] والعشرون: أن يقال: لا نسلم أن سبب إشارة الناس إلى فوق هو ما ذكره، ولم يذكر على ذلك حجة، بل ادعاه دعوى مجردة، فقال: «سبب ذلك الإلف والعادة، فإنهم ما شاهدوا عالماً قادراً حياً إلا جسماً، فيسبق إلى الوهم أن من يدعو[2] عالماً قادراً حياً على ما يشاهد[3] عليه الأحياء

---

(١) في (ل): الثالث والعشرون، وفي (ط) صوب في الحاشية. وهو الثاني والعشرون حسب تعدد الأوجه.

(٢) في (ل): بدعا، والتصويب من (النهاية).

(٣) في (ط): يشاهده.

القادرين، ويتبع ذلك أنه في مكان، ولأن العلو أشرف فيسبق إلى وهم الداعي أن من يعتقد عظمته إذا كان في جهة وجب أن يكون في جهة العلو، فبسبب هذه الأمور وأمثالها وقعت الإشارة إلى السماء، ثم إن الأخلاف أخذوا ذلك عن الأسلاف مع مشاركتهم لهم في هذا التخيل. فظهر أن سبب ذلك الإلف، ولا يكون صواباً»[1] ا. هـ.

فيقال له: هذا الذي قلته مجرد دعوى لم تذكر عليه حجة، وما ذكرته من التمثيل بالأسود والعربية[2] إنما غايته تجويز أن يكون للإنسان اعتقاد غير مطابق سببه ذلك، فلِمَ قلت: إن هذا من ذاك؟! وهذا بمنزلة أن يقال: هؤلاء غلطوا في وجدهم طعم هذه الفاكهة مراً، لأن الممرور[3] يجد طعم الحلو مراً، أو غلطوا في رؤيتهم لهذين الشخصين، لأن الأحول يرى الواحد اثنين. فيقال له: هب أن الحس يغلط لفساد يعرض له؟. فلِمَ قلت: إن حس هؤلاء مع كثرتهم قد غلط لفساد عرض له. وأعجب من ذلك قوله: فظهر أن سبب ذلك الإلف، ولم يظهر شيئاً من ذلك، إلا أنه ظهر أنه ادعى ذلك، وظهور كونه ادعاه غير ظهور صحة دعواه.

---

(١) انتهى كلام الرازي (من النهاية) لوحة ١٨٢/أ وقد نقله المؤلف مختصراً بمعناه. وقد سبق.

(٢) سبق، وانظر: (نهاية العقول) لوحة ١٨٢/أ.

(٣) الممرور: هو الذي غلبت عليه المرة ـ بكسر الميم. وقد سبق تعريف المرة بالكسر.

لو سلم أن سبب رفع الأيدي الإلف والعادة فإن هذه عادة تعم بني آدم

الوجه [الثالث][1] والعشرون: أن يقال: هب أن سبب ذلك الإلف والعادة التى تلقاها الأخلاف عن الأسلاف، لكن العادة التي تعم بني آدم مع تباين حالهم وأديانهم واختلاف علومهم وإراداتهم لا تكون إلا عادة صحيحة كما اعتادوه من الأمور الطبيعية والخلقية، فإنهم جميعهم يعتادون الأكل والشرب والنكاح واللباس، وكل هذه العادات صحيحة مبنية على علوم صحيحة، ولها منافع صحيحة، كذلك اعتيادهم مدح الصدق والعدل والعلم ومحبته وتحسينه، وذم الكذب والظلم والجهل وبغضه وتقبيحه؛ هذه عادة صحيحة حسنة باتفاق الخلائق، لا ينازع في ذلك من يقول بتحسين العقل وتقبيحه[2] ولا من ينفيه، إذ هم جميعاً متفقون على أن اعتقاد محبة هذا وحمده وبغض هذا وذمه عادة صحيحة ليست فاسدة، ولا مبنية على اعتقاد فاسد، سواء كان ذلك لانتفاعهم بذلك في الدنيا أو لغير ذلك.

---

(١) في (ل) و(ط): الرابع والعشرون: والصواب ما ثبت حسب تعدد الأوجه.

(٢) التحسين والتقبيح من المسائل الكلامية، فكانت من أسباب ضلال المتكلمين في تقديمهم العقل على النقل، وأول من اشتهر عنه هذا الكلام، الجهم بن صفوان حيث وضع قاعدة مشهورة: «إيجاب المعارف بالعقل قبل ورود الشرع» وقد أخذ المعتزلة بهذا القول ووافقهم عليه الكرامية وخالفهم على ذلك الأشاعرة: انظر (الإرشاد) ص٢٥٨، و(المحصل) للرازي ص٢٠٢. وقد وضع المؤلف رحمه الله ذلك وبين مذهب أهل الحق توضيحاً كاملاً انظر: (الفتاوى) ٨/ ٤٣٢ـ٤٣٦. انظر: (الملل والنحل) ١/ ٨٨، و(موقف ابن تيمية من الأشاعرة) ٤/ ١٣٩٤ لعبد الرحمن المحمود.

فظهر أن ما أضعف به الحجة [أ] فادها[1] به قوة، إذ العادات العامة لجميع الأمم من أعظم العادات وأصحها، وبنو آدم لا يؤتون من جهة ما اتفقوا عليه، فإنهم[2] لا يتفقون إلا على حق، وإنما يؤتون من جهة تفرقهم واختلافهم، كما قال تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۝١١٨ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ﴾ [هود: ١١٨، ١١٩]/ ٣٨٧/ب ولهذا كانوا مفطورين على الإقرار بالصانع والدين له، فهذا الذي اجتمعوا عليه حق، ولكن تفرقوا في الشرك. فكل قوم لهم رأي وهوى يخالفون به الآخرين، قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۝٣٠ ۞ مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَٱتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَلَا تَكُونُوا۟ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ۝٣١ مِنَ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا۟ دِينَهُمْ وَكَانُوا۟ شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍۭ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ۝٣٢﴾ [الروم ٣٠-٣٢] ولهذا وصف الله نبيه وأمته بأنهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر. والمعروف: الذي تطلبه القلوب وتريده بفطرتها إذا علمته، والمنكر: الذي تبغضه وتكرهه إذا علمته.

فإذا كان بنو آدم متفقين على هذه العادة التي مضمونها الرفع إلى الله حين الدعاء، وكان ذلك يتضمن قصدهم للإله الذي هناك: كان هذا من أعرف المعروف عند جميع بني آدم.

---

(١) (الألف) زيادة يقتضيها المعنى.

(٢) في (ط): لأنهم.

لو كان رفع الأيدي إلى الله عمل فاسد لكان النهي عن ذلك من أعظم الواجبات

الوجه [الرابع][1] **والعشرون**: أن يقال: هذا العمل يتضمن ثلاثة أشياء: الرفع الذي فيه الإشارة الحسية الظاهرة، والقصد والإرادة التي في القلب التي يقصد بها الصمد الأعلى، والاعتقاد الذي هو أصل القصد الذي هو أصل العمل. فإن كل عمل اختياري لابد فيه[2] من إرادة وشعور، وأنت تزعم أن الثلاثة فاسدة، وأن هذا العمل التابع للإرادة سبب الإرادة فيه هو تخييل غير مطابق. فيقال لك: لو كان الأمر كذلك لكان النهي عن ذلك من أعظم الواجبات في الدين، إذ ذاك من أعظم المنكرات لتضمنه اعتقاداً فاسداً في حق الله تعالى، ودعاءً فاسداً متعلقاً به، وعبادة غير صالحة له.

ومن المعلوم أن الله قد بعث الأولين والآخرين من النبيين مبشرين ومنذرين، ولم ينه أحد[3] من الأنبياء والمرسلين لبني آدم عن شيء من ذلك، لا عن هذا الرفع ولا عن هذا القصد[4] ولا عن هذا الاعتقاد، بل كان الأنبياء موافقين لهم على هذا العمل، وذلك يوجب العلم الضروري من دين النبيين: أن ذلك عندهم ليس من المنكر بل من المعروف، وذلك يبطل كونه مبنياً على اعتقاد فاسد في حق الله تعالى مستلزماً له ودالاً عليه، فإن

---

(١) في (ل) و(ط): والخامس والعشرون. وهو الرابع والعشرون حسب تعدد الأوجه.

(٢) في (ل): لابد فيه من العمل، والتصويب من (ط).

(٣) في (ط): أحداً.

(٤) في (ط): الصمد.

كل ما كان متفرعاً عن الاعتقاد الفاسد أو كان مستلزماً له مثل أن يكون دليلاً عليه فإنه يجب النهي عنه، فإن العقائد الفاسدة والمقاصد الفاسدة في حق الله تعالى تجب إزالتها وإزالة فروعها وأصولها التي توجبها.

وإذا كان كذلك فالجهمية تنهى عن هذا الاعتقاد وهذه الإرادة، فهم ناهون عن معرفة الله تعالى وعبادته، وليس هذا مختصاً بهذا الموضع، بل هم كذلك، إذ أصل قولهم هو قول المشركين المنكرين لملة إبراهيم، ولهذا كان أولهم الجعد بن درهم(١) الذي ضحى به أمير المشرق(٢) يوم النحر. وقال: «ضحوا تقبل الله ضحاياكم، فإني مضحٍ بالجعد بن درهم، فإنه زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً، ولم يكلم موسى تكليماً، ثم

---

(١) الجعد بن درهم، مؤدب مروان الحمار، وينسب إليه، يقال: مروان الجعدي، آخر خلفاء بني أمية، والجعد أصله من خراسان سكن الجعد دمشق. وهو أول من قال بخلق القرآن، وقد أخذ الجعد بدعته عن بيان بن سمعان، وأخذها بيان عن طالوت بن أخت لبيد بن أعصم الذي سحر النبي ﷺ، وأخذها لبيد عن يهود باليمن، ضحى به يوم عيد الأضحى خالد بن عبدالله القسري كما ذكر المؤلف سنة (١٢٤)هـ، ذكره ابن كثير في حوادث هذه السنة. انظر: (البداية والنهاية) ٩/ ٣٥٠، و(سير أعلام النبلاء) ٥/ ٤٣٣، و(لسان الميزان) ٢/ ١٥٠، و(ميزان الاعتدال) ١/ ٣٩٩.

(٢) هو خالد بن عبدالله بن يزيد القسري، أمير مكة والحجاز للوليد بن عبد الملك ثم لسليمان، وأمير العراقين لهشام خمس عشرة سنة، كان جواداً ممدحاً عالي الرتبة من نبلاء الرجال، قتل الجعد بن درهم والمغيرة الكذاب، قال الذهبي: «هذه من حسناته» قتل خالد سنة (١٢٦هـ). انظر: (البداية والنهاية) ١٠/ ١٧ـ٢١، و(سير أعلام النبلاء) ٥/ ٤٢٥ـ٤٣٢، و(وفيات الأعيان) ٢/ ٢٢٦ـ٢٣١.

نزل فذبحه»[1].

وشكره العلماء على ذلك، وكان هذا في زمن التابعين.

وذلك أن الله بعث الرسل تدعو الخلق إلى عبادته الجامعة لمعرفته بأسمائه وصفاته وآياته، ولمحبته والإنابة إليه،/ وإخلاص الدين له حتى يكون الدين كله لله. والجهمية تصد القلوب عن معرفته ومحبته وعبادته بحسب تجهمهم، إذ هم بين المستقل [والمستكثر][2]، ولا تجد أحداً فيه شعبة من التجهم إلا وفيه من نقص التوحيد والإيمان بحسب ذلك. ولهذا كانت المعتزلة من أبعد الناس عن طريقة أولياء الله المتقين، العارفين بطريق الله علماً، السالكين فيه عملاً وحالاً وقصداً.

١/٣٨٨أ

الوجه الخامس والعشرون: أن يقال: هب أن سببه هذه

لو فرض أن سبب رفع الأيدي لعادة لكان سببه علماً صحيحاً

---

(١) أخرجه البخاري (في أفعال العباد) ص٨ رقم (٣): «حدثنا قتيبة حدثني القاسم ابن محمد، حدثنا عبد الرحمن بن محمد بن حبيب عن أبيه عن جده قال: شهدت خالد بن عبدالله القسري بواسط في يوم الأضحى وقال: ارجعوا فضحوا تقبل الله منكم فإني مضح بالجعد بن درهم. زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً ولم يكلم موسى تكليماً، تعالى الله علواً كبيراً عما يقول الجعد بن درهم. ثم نزل فذبحه».
كما أخرجه أيضاً (في التاريخ الكبير) ١/ ٦٤.
والدارمي (في الرد على الجهمية) ٧/ ١١٣ـ١١٤، والبيهقي (في السنن) ١٠/ ٢٠٥ـ٢٠٦، و(في الأسماء) ٢٥٤ والآجري (في الشريعة) ص٩٧، ٣٢٨.
وذكره الذهبي (في العلو) ص١٣٣ـ١٣٤، و(سير أعلام النبلاء) ٥/ ٤٣٢، وابن كثير (في البداية والنهاية) ٩/ ٣٥٠، ١٠/ ١٧ـ٢١.

(٢) في (ل): المنكر والتصويب من (ط).

العادة، هل سببها علم صحيح واعتقاد مطابق، أو سببها تخيل فاسد؟ أما الأول فهو حجة في المسألة. وأما الثاني فممنوع. وهو لم يذكر على ذلك حجة إلا قوله[1]: إنهم ما شاهدوا عالماً قادراً حياً إلا جسما، إلا أنهم قاسوا العالم القادر الحي الغائب على ما شاهدوه من العلماء والأحياء القادرين، فصاروا بمنزلة من لم ير من الناس إلا الأسود ولم يسمع إلا العربية، فإذا مثل في نفسه إنساناً أو لغة لم يسبق إلى نفسه إلا الأسود والعربية.

ومعلوم أن هذا قياس فاسد، وذلك أن من لم ير إنساناً إلا أسود ولم يسمع لغة إلا العربية إنما يسبق إلى نفسه الأسود إذا مثل إنساناً يخاطبه، وإنما يسبق إلى نفسه العربية إذا مثل في نفسه التعبير، لأن الذي مثله في نفسه من جنس الذي شاهده، والتخيل يتبع الإحساس. وكان الذي تخيله من جنس الذي أحسه لما علم أن جنسهما واحد، والباري سبحانه وتعالى ليس هو عندهم ولا عند غيرهم من جنس الآدميين حتى تكون نسبته إلى ما شاهدوه من الأحياء العالمين القادرين نسبة ما لم ير من الآدميين إلى من رئي، بل هؤلاء الذين يدعون الله برفع الأيدي إلى فوق عامتهم لم يخطر بقلبهم أن الله من جنس الآدميين مشارك لهم في الحقيقة حتى يكون لحماً ودماً ونحو ذلك، بل هؤلاء كلهم ينزهون الله تعالى عن ذلك، ولا يعرف في عامة المقرين بالصانع من قال بشيء من ذلك، إلا ما ذكره أرباب

---

(١) في (ط): قولهم.

المقالات عن شرذمة من المشبهة[1]، ومع هذا فلابد أن يجعل هؤلاء له من المقدار والصفات ما يفرقون بينه وبين الآدميين.

فعلم أن هذا الذي احتج به باطل.

أن إخباره عن بني آدم جميعهم تمثيلهم الرب بما يشاهدونه من الأحياء ضال فيه في الأصل

الوجه السادس والعشرون: أن يقال: هذا قد أخبر عن بني آدم الأولين والآخرين الذين يدعون الله برفع أيديهم إليه وتوجه قلوبهم إلى جهته العالية أنهم مثلوه بما شاهدوه من الأحياء العالمين القادرين، كما يمثل أحدهم ما لم يره[2] من هذا الجنس بما رآه. ومن المعلوم أن هذا الضلال الذي ذكره عن بني آدم هو الضال فيه في الأصل المشبه به والفرع الذي قاسه عليه، وذلك أن قوله: كما أن من لم يشاهد إنساناً إلا أسود فحين يمثل في نفسه إنساناً يخاطبه إنما يسبق إلى نفسه أنه أسود لا غير.

يقال له: هذا على قسمين: **أحدهما**: أن لا يعلم وجود إنسان إلا أسود.

والثاني: أن يكون، وإن لم يشاهد الأسود، قد علم بالخبر

---

(١) انظر: (المقالات) لأبي الحسن الأشعري، تحقيق هلموت ص٣١ـ٣٥، ٢٠٧ـ٢١١ في مقالات هشام بن الحكم، وهشام بن سالم الجواليقي وغيره من الرافضة المجسمة. وذكر الأشعري عن داود الجواربي، ومقاتل بن سليمان «قولهم: إن الله جسم، وإنه جثة على صورة الإنسان...» إلى آخر أقوالهم الشنيعة، تعالى الله عن ذلك. (المقالات) ص٢٠٩. وانظر أيضاً (الملل والنحل) للشهرستاني ١/ ١٨٤ـ١٨٥ـ١٨٧. وانظر: (أصول الدين) للبزدوي ص٢١ المسألة (١٣).

(٢) في (ط): ما يراه.

٣٨٨/ب أو غيره أن في الأناسي/ من هو أبيض. وكذلك إذ مثل إنساناً يخاطبه قد مثل إنساناً مطلقاً لا يقدره من أحد الصنفين، وقد يمثل مخاطبة إنسان من الصنف الأبيض، أو يخاطبه إنسان من الصنف الأسود.

فيقال له: هذا المثل الذي ضربته إنما يسلم لك فيمن لا يعلم وجود إنسان غير أبيض، فإنه إذا مثل مخاطبه إنسان إنما يكون مثله بمبلغ علمه، فإذا لم يكن عالماً بوجود أبيض لم يتمثل مخاطبه أبيض، بل وقد يتمثل مخاطبه إنسان مطلق ولا يخطر بقلبه لونه، وقد يخطر بقلبه لونه فلا يكون إلا ما علمه من ألوان الناس وهو السواد. إما إذا علم وجود البيض من الناس ومثل في نفسه أنه يخاطبهم، وإن كان لم يرهم بعد كما لو قيل لملك السودان: قد قدم عليك رسل البيض وهم بيض، فهنا إذا زور في نفسه ما يخاطبه به لم يمثل أنه يخاطب أسود[1]، وكذلك لو علم وجود الصنفين وقدر مخاطبة إنسان مطلق لم يتمثل لونه، بل قد يصنف الكتب، ويقف الوقوف، وقد يكتب ذلك بالعربية، وقد لا يكون رأى غير البيض، ومع هذه فلا يتمثل حين المخاطبة المطلقة لون المخاطبين، ولهذا يندرج في خطابه البيض والسود، واللفظ يطابق المعنى، وهو ما عناه وقصده. فكلامه[2]، ولو لم يقصد إلا البيض مثلاً، لم يتناول لفظه

(١) في (ل): (لم يمثل أن يخاطب، مكررة.

(٢) في (ط): بكلامه.

لغيرهم، وليس الأمر كذلك بإجماع الناس.

وأما التمثيل باللغة فليس هو من أمثلة هذه المسألة، وذلك أن [من][1] لم يسمع غير العربية لا يقدر أن يتكلم بغيرها، ولا يتمثل في عبارات نفسه لغة غيرها، فلا يكون[2] التعبير بغير العربية متمثلاً في نفسه لا سابقاً ولا لاحقاً، ولو علم أن للناس لغة غير العربية أو سمعها ولم يحفظها لم يقدر بذلك على التعبير بها ولا على تمثيلها. فاللغات بمنزلة ما يعلمه[3] الإنسان [من][4] الصناعات والأعمال كالخياطة والنجارة والحراثة إذا لم يكن يحسنها الإنسان إلا على صفة لم يتمثل في نفسه إذا رآها أن يعملها إلا الصفة التي يحسنها، فأين ما يقدره الإنسان ويصوره في نفسه من مراده ومقصوده الذي يفعله بقدرته من الألفاظ والحركات من الأمور الخارجة عن قدرته وإرادته؟ فعلم أن هذا ليس من هذا الباب. وأما الأول فإنه يشبهه، لكن الحكم المذكور فيه ليس على إطلاقه، وإنما هو في حق من لا يعلم وجود إنسان إلا أسود. ويقصد خطاب أسود. وإذا كان الأمر كذلك ظهر فساد ما ذكره من المثالين.

إن الخلق الذين يدعون الله لاعتقادهم أنه رب العالمين...

الوجه السابع والعشرون: أن يقال: لو كان ما ذكرته في

(١) زيادة من (ط).

(٢) في (ط): تكرار بمقدار سطرين، وهو مشطوب في (ل).

(٣) في (ط): يعلمه.

(٤) زيادة يقتضيها المعنى.

المشبه به لم يكن ما ذكرته من المشبه نظيراً له، فإن الخلق الذين يدعون الله ويقرون بأنه حي قادر عالم إنما يدعون من يعتقدون أنه رب العالمين، الذي يقدر على ما لا يقدر عليه بنو آدم، مثل إنزال المطر، وإنبات النبات، وتسكين الريح إذا هاجت في البحر، وغير ذلك مما يطلب من الله، فقد علموا أن الحي العالم القادر الذي هو رب العالمين، الذي يرسل الرياح بشراً بين يدي رحمته، حتى إذا أقلت سحاباً ثقالاً ساقه لبلد ميت، وأنزل به الماء، فخرج به من كل الثمرات ليس من جنس ما يعهدونه من بني آدم، بل المطلوب منه ما لا يقدر عليه هؤلاء. / وأيضاً فكثير منهم قد لا يتصور[1] أن كلا منهما حي قادر عالم، ولا يتمثل في نفسه قدراً مشتركاً بينهما. فكيف يجوز أن يحكى عن بني آدم من الأولين والآخرين أنهم قاسوا الله على ما شاهدوه من الآدميين.

٣٨٩/أ

بنو آدم يعلمون في رفع أيديهم في الدعاء أنه لا يماثل البشر

الوجه الثامن والعشرون: أنك لو سألت من سألته من الداعين لربهم: هل اعتقدت بقلبك أن الله من جنس ما شاهدته في الآدميين الذين هم أحياء قادرون عالمون؟ لقال لك من سألته: هذا شيء لم يخطر بقلبي، ولكان نفرته عن هذا وإنكاره على من يقول هذا أو يعتقده أعظم من نفرته عمن يجعل الملائكة من جنس الذباب[2] والعصافير. وبالجملة فبنو آدم يعلمون من

---

(١) هكذا في (ل) و(ط)، ولعلها: قد يتصور. وربما أراد المؤلف النزول على مذهب النفاة.

(٢) من باب التشبيه بين المخلوقين مع ما فيه من البعد، فكيف بين الخالق والمخلوق؟.

أنفسهم أنه لم يكن دفعهم لهذا الاعتقاد المتضمن تمثيل الله بالبشر، وأنه من جنسهم، فدعوى ذلك عليهم افتراء عليهم.

إذا كان بين البشر والملائكة والجن فرق فالفرق بين الخالق والمخلوق أعظم وأعظم

الوجه التاسع والعشرون: أن يقال: [هؤلاء][1] دائماً يسمعون ذكر الملائكة والجن وهم أحياء عالمون قادرون، ومع هذا فقد علموا أنهم يتصورون بصور الآدميين، كما تمثل جبريل لمريم بشراً سوياً[2]، وكما تمثل إبليس في صورة سراقة[3] بن جعشم، ومع هذا لما أخبروا بأن جبريل عليه السلام له ستمائة

---

(١) في (ل) و(ط): هو، والتصويب من حاشية (ط).

(٢) كما قال تعالى في سورة مريم (الآيات: ١٧ـ ١٩): ﴿فَٱتَّخَذَتۡ مِن دُونِهِمۡ حِجَابٗا فَأَرۡسَلۡنَآ إِلَيۡهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرٗا سَوِيّٗا ۝١٧ قَالَتۡ إِنِّيٓ أَعُوذُ بِٱلرَّحۡمَٰنِ مِنكَ إِن كُنتَ تَقِيّٗا ۝١٨ قَالَ إِنَّمَآ أَنَا۠ رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَٰمٗا زَكِيّٗا ۝١٩﴾ الآيات.

(٣) سراقة بن مالك بن جعشم بن مالك، الكناني المدلجي، وقد ينسب إلى جده، يكنى أبا سفيان، روى البخاري (في صحيحه) ٤/ ٢٥٧ قصته في إدراكه النبي ﷺ لما هاجر إلى المدينة ودعا النبي ﷺ عليه حتى ساخت رجلا فرسه... إلى آخر القصة. أسلم يوم الفتح وألبسه عمر رضي الله عنه سواري كسرى ومنطقته وتاجه تصديقاً لقوله ﷺ: «**كيف إذا لبست سواري كسرى ومنطقته وتاجه**» مات سنة أربع وعشرين في خلافة عثمان، وقيل بعد ذلك، انظر: (أسد الغابة) ٢/ ٢٦٤ـ٢٦٦، و(الإصابة) ٢/ ١٨. وهو أن إبليس جاء يوم بدر في جند من الشياطين ومعه راية في صورة سراقة بن مالك بن جعشم فقال: لا غالب لكم اليوم من الناس، وإني جار لكم. وهو معنى قوله تعالى: ﴿وَإِذۡ زَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَعۡمَٰلَهُمۡ وَقَالَ لَا غَالِبَ لَكُمُ ٱلۡيَوۡمَ مِنَ ٱلنَّاسِ وَإِنِّي جَارٞ لَّكُمۡۖ﴾ الآية [الأنفال: ٤٨]. انظر: (تفسير الطبري) الجزء العاشر ص١٨، وقد أخرج ذلك بروايات متعددة. وانظر: (دلائل النبوة) للبيهقي ٢/ ٣٣٥، وانظر: (الدر المنثور) للسيوطي ٤/ ٧٧، ٧٨، وذكر من خرجها، و(البداية والنهاية) ٣/ ٢٥٩.

جناح[1]، وسمعوا قول الله في الملائكة: ﴿أُوْلِيٓ أَجْنِحَةٖ مَّثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَۚ﴾ [فاطر: ١] لم يكن فيهم من يعتقد أن الملائكة والجن من جنس الآدميين مطلقاً لما استشعروه من نوع فرق، وقد علم ما بين الله وبين البشر من عدم المماثلة أعظم مما بين البشر والملائكة، فكيف يقال: إن رفع أيديهم إنما كان لاعتقادهم أن الله من جنس ما يشاهدونه من الأحياء القادرين؟! وهب أن ذلك قد يخطر بقلب الواحد والاثنين منهم، فكيف يجعل هذا الاعتقاد شاملاً لبني آدم، الذين يرفعون أيديهم إلى الله عز وجل من الأولين والآخرين، وأن الآخرين أخذوه عن الأولين وشاركوهم في التخيل.

أن اعتقاد الذين يدعون إلى رفع الخلق أيديهم لا يجب أن يكون من التمثيل الباطل.

الوجه الثلاثون: أن يقال: «سبق إلى الوهم أن من يدعو حياً عالماً قادراً على ما يشاهد عليه الأحياء القادرين»[2]. أتريد بذلك أنه يسبق إلى وهمه[3] أنه مثله مطلقاً بحيث يجوز عليه ما يجوز عليه، ويمتنع عليه ويجب له ما يجب له[4] أو أنه يشابهه من بعض الوجوه؟ أما الأول فأنت وسائر العلماء يعلمون أن هذا

---

(١) روى البخاري (في صحيحه) ٤/ ٨٤ عن ابن مسعود أنه ﷺ رأى جبريل له ستمائة جناح. كتاب بدء الخلق، باب(٧) (إذا قال أحدكم آمين..).
ومسلم (في صحيحه) ١/ ١٥٨ كتاب الإيمان، باب في ذكر سدرة المنتهى (٧٦) حديث رقم (١٧٤).
وأحمد (في مسنده) ١/ ٣٩٥، ٣٩٨، ٤٧٠، ٤٦٠.

(٢) انظر: (النهاية) لوحة ١٨٢/ب وقد سبق.

(٣) في (ط): إلى الوهم.

(٤) في (ط): ما يجب له ساقط.

لم يقله أحد قط، وقد ذكرت ذلك في كتبك واعترفت بأن أحداً من العقلاء لم يقل بالمماثلة هكذا. وإذا كان هذا لم يقله أحد لم يجز أن يجعل هذا اعتقاد الداعين الذين يرفعون أيديهم إلى الله مع العلم بأنه لم يقله أحد من المشبهة ولا من غيرهم.

وأما إن كان مقصوده أنهم يثبتون المشابهة من بعض الوجوه فهذا حق، وقد ذكر هو في «نهايته» إجماع المسلمين على ثبوت المشابهة من بعض الوجوه[1].

فإن ذلك مما لا يمكن النزاع فيه كما حكيناه عنه فيما تقدم، وحينئذ فيكون ما عليه بنو آدم من الاعتقاد الذي هو مستند رفع أيديهم إلى الله حين الدعاء اعتقاداً صحيحاً في الأصل ليس بفاسد.

لكن قد علم أن الناس هنا في طرفي نقيض؛ منهم من يغلو في الإثبات حتى يثبت مماثلة الله لخلقه في بعض الأمور، ومنهم من يغلو في التعطيل حتى لا يمثله إلا بالمعدوم والموات. لكن الاعتقاد الذي يدعوهم إلى رفع أيديهم لا يجب أن يكون/ من التمثيل الباطل: إذ لا يختص أهله بالرفع إلى الله. وإذا كان كذلك لم يكن مستند الناس كلهم في الرفع إلى الله باطلاً، وإذا لم يكن مستندهم كلهم باطلاً بل كان مستند بعضهم حقاً ثبت أن الله ترفع إليه الأيدي، وأن فاعل ذلك يكون اعتقاده صحيحاً.

٣٨٩/ب

---

(١) انظر: (نهاية العقول) لوحة ٢٠٢/أ في الأصل الخامس عشر، في الأسماء التي اختلفوا في أنها أسماء ذاته.

وذلك يقتضي صحة الإشارة الحسية إليه إلى فوق، وهو المطلوب.

أن دعواك أن الأمم المجمعة على رفع الأيدي إلى السماء حجة عليك.

الوجه الحادي والثلاثون: أن يقال: مضمون ما ذكرته: أن الناس لما لم يشاهدوا حياً عالماً قادراً إلا جسماً، سبق إلى اعتقادهم أنهم إذا دعوا حياً قادراً عالماً كان جسماً، ويتبع ذلك أنه في مكان، والعلو أشرف من غيره، فيسبق إلى فهم الداعي أن من اعتقد عظمته إذا كان في جهة أن يكون[1] في جهة العلو. وحاصل هذا أن الأمم المختلفة من الأولين والآخرين المجمعين على رفع أيديهم إلى الله في الدعاء إنما فعلوا ذلك لاعتقادهم أن الله جسم، ووجه هذا الاعتقاد أنهم لم يشهدوا حياً عالماً قادراً إلا جسماً فاعتقدوا فيمن يدعونه ذلك، وأثبتوا له المكان إذ الجسم لابد له من حيز، وخصوه بالعلو لأنه أشرف، فمضمون هذا ذكر مستند العباد في رفع الأيدي.

فيقال له: لا يخلو إما أن يكون هذا مستندهم أو لا يكون. فإن لم يكن هذا مستندهم بطل هذا الجواب، وصحت الحجة، وثبت أنهم إنما رفعوا أيديهم إلى الله لعلمهم الضروري بأن الذي يطلب منه تحصيل المطالب وتيسير العسير في تلك الجهة، وإن كان هذا مستنداً لهم كان قد حكى اتفاق الأمم الذين يرفعون أيديهم في الدعاء على أن الله جسم، إذ لم يشهدوا موجوداً إلا جسماً، وحينئذ فهذا أبلغ في الحجة عليه فإن الأمم المتفقين

(١) في (ل) و(ط): وهي أن يكون، وصوبت حذف وهي.

على رفع الأيدي إذا كانوا يعتقدون أن الله جسم كان هذا من أبلغ حجج القائلين بالجسم، لأن هؤلاء الذين يرفعون أيديهم فيهم الأنبياء وفيهم هذه الأمة التي لا تجتمع على ضلالة فصار ما جعله جواباً حجة عليه.

أن دعواك أن رفع الأيدي سببه الإلف لم تذكر على بطلانه حجة

الوجه الثاني والثلاثون: أن يقال: هب أن ما ذكرته هو[1] مستندهم فلم تذكر حجة على بطلان هذا. أكثر مما قلت: فظهر أن سبب هذا الإلف فلا يكون صواباً. ومعلوم أن مجرد اعتياد الأمم كلهم للشيء إن لم يدل على أنه حق فلا يدل على أنه باطل، فليس في كونهم ألفوا ذلك واعتادوه ما يدل على أنه ليس بصواب، حتى تقول: «فظهر أن سبب ذلك الإلف فلا يكون صواباً».

إذا كان رفع الأيدي لا يكون إلا لجسم قول طوائف ليس لك فيه حجة.

الوجه الثالث والثلاثون: أنك قد ذكرت أن مستند هذا الإلف هو اعتقاد الدعاة[2] أن الحي العليم القادر لا يكون إلا جسماً، ومعلوم أن هذا بلفظه قول طوائف كثيرة من أهل الكلام من الشيعة والكرامية[3] وغيرهم، وأما بمعناه فالمؤسس وغيره يقول: إن هذا قول من قال: إن الله فوق العرش. أو أنه يشار إليه

---

(١) في (ط): هو ساقطة.

(٢) في (ل) الدعا، والتصويب من (ط).

(٣) انظر: (شرح اختلاف الناس في التجسيم) من كتاب (المقالات) للأشعري (١/٢٥٧) وذكر أقوالهم على ستة عشر مقالة، وأيضاً قال الأشعري (في المقالات) (١/١٠٢): «واختلفت الروافض أصحاب الإمامة في التجسيم وهم ست فرق».

في الدعاء. ومعلوم أن القول بكون الله فوق العرش أو أنه يشار إليه بالأيدي في الدعاء قول سلف الأمة وأئمتها وعامتها. وإذا كان هؤلاء كلهم يقولون بالمعنى الذي سميته تجسيماً لم يضر القول بذلك، ولم يجز رده إلا بحجة، وأنت لم تذكر في جواب هذه الحجة ما يصلح أن يكون جواباً.

وقد قدمنا في الوجه الذي قبل هذا أن الإشارة إلى الله في الدعاء إن استلزم اعتقاد الداعي أن الله جسم فقد ثبت أن هذا قول من قوله حجة وإلا بطلت حكايته/ . وأما هنا فإن كون الحي القادر لا يكون إلا بائناً عن غيره بالجهة له حد[1] يتميز به عن غيره، وهو معنى كونه جسمًا عنده، وهذا المعنى ما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها، وإن تنوعت ألفاظهم فيه، فكلها متوافقة متطابقة. وبالجملة فلا يمكنه أن ينازع أن هذا قول خلق كثير من أهل الحديث والفقه والتصوف والكلام، فلا بد من دليل إبطاله. فإن قال: دليل إبطاله ما ذكره من نفي كون الله جسماً. قيل: قدمنا ما يتبين معه فساد تلك الأدلة.

١/٣٩٠

ثم يقال: هذا لا يصلح أن يكون جواباً لما تذكره.

أن ما ذكرته أن الرافعين أيديهم لاعتقادهم أن الله جسم....

وهو الوجه الرابع والثلاثون: يقال له: هذا الذي ذكرته مضمونه: الدعاة الرافعي أيديهم لاعتقادهم أن الله جسم حيث لم يشهدوا مدعواً حياً عالما قادراً إلا جسماً. ومعلوم أن الدعاة الرافعي أيديهم لو لم يكن فيهم من قوله حجة وخلاف قوله كفر،

---

(١) سبق مبحث الحد ص ٤١٠.

فلا نزاع في أنهم جماهير بني آدم من الأولين والآخرين، وفيهم من العلماء والعباد من لا يحصيه إلا رب العباد. فلو لم يكن هذا دليلاً من أعظم الأدلة على أن الله جسم بمقتضى ما قررته لكان هذا مما يجب الجواب عن حجة قائله، فإن مخالفة جماهير بني آدم ليست هينة، ولا يصلح أن يكون[1] ما ذكرته من الحجة على نفي الجسم جواباً، لأن هذا الدليل الذي ذكرته عنهم يقتضي أنهم احتجوا على كونه جسماً بما ذكرته عنهم، وهذه معارضة لما ذكرته، فإن لم تبين فساد هذه المعارضة لم يكن بطلان حجتك[2] لحجتهم بأولى من العكس، وأنت لم تذكر حجة على فساد حجتهم بحال.

فإن قيل: هذه الحجة مبناها على قياس الغائب على الشاهد، وهو باطل. قيل: قياس الغائب على الشاهد باتفاق الأمم ينقسم إلى حق وباطل. فإن لم تبين أن هذا من الباطل لم يصلح رده بمجرد ذلك.

أن القياس في العلو الغائب على الشاهد في أنه لم ير موجود قائم بنفسه تقرير لقول مثبتي العلو.

الوجه الخامس والثلاثون: أن تقرير ما ذكرته من مستندهم مثل تقرير المسلك القياسي[3] في العلو، وهو أن يقال: «لم نشهد موجوداً قائماً بنفسه إلا جسماً. أو لم نشهد حياً عالماً قادراً إلا جسماً. فاختصاص القائم بنفسه أو الحي بكونه جسماً

---

(١) في (ط): أن يكون ساقطة.

(٢) في (ط): حجته.

(٣) المسلك القياسي: المراد به قياس الشاهد على الغائب، وقد سبق ذكره.

دون أن يكون عرضاً أو يكون لا جسماً ولا عرضاً: إما أن يكون لكونه موجوداً قائماً بنفسه، أو لما يندرج فيه واجب الوجود، أما لما يختص الممكن أو المحدث. فإن كان الأول والثاني وجب في كل موجود قائم بنفسه أن يكون جسماً، وحينئذ فتصح حجتهم[1]، والثاني باطل، لأنه يوجب تعليل الأمر الوجودي وهو القائم بالنفس أو كون القائم بنفسه حياً عالماً قادراً بما فيه أمر عدمي، والعدم لا يصلح أن يكون علة للوجود، وقد تقدم الكلام على هذه الحجة، وأنه لم يقدح فيها بقادح. وإذا كان كذلك كان قد ذكر لهم حجة توجب أنه فوق، وأنه جسم غير ما ذكروه من العلم الضروري. وإن لم يقدح في ذلك بشيء، وذكر أن الأخلاف أخذوا ذلك عن الأسلاف، واتفقوا عليه، وتسمية ذلك تخيلاً لا يوجب فساده إن لم يبين أنه خيال فاسد.

٣٩٠/ب / فظهر أن ما ذكره تقرير لقولهم بالقياس العقلي والأثر النبوي، والإجماع الشرعي، مع ما ذكروه من الضرورة العقلية، وأنه زاد في التقرير على كونه فوق أنه مع ذلك جسم. ولا ريب أن هذا قوله وقول أكثر الناس من النفاة والمثبتة، فإنهم يقولون: إن كونه فوق العرش يستلزم المعنى الذي يسميه المتكلمون جسماً، ويسميه أهل الحديث حداً[2].

---

(١) في (ل): جهتهم، والتصويب من (ط).

(٢) قال أبوسعيد الدارمي: «والله تعالى له حد لا يعلمه أحد غيره، ولا يجوز لأحد أن يتوهم لحده غاية في نفسه، ولكن نؤمن بالحد، ونكل علم ذلك إلى الله.
قال: وسئل عبد الله بن المبارك: (بم نعرف ربنا؟ قال: بأنه على العرش بائن من=

علوم بني آدم كلها مبنية على قياس الغائب على الشاهد

الوجه السادس والثلاثون: أن العلوم الكلية والعقلية[(١)] لبني آدم جميعها من هذا الباب، فإن الإنسان يشهد بحسه الباطن[(٢)] والظاهرأموراً معينة جزئية على صفات ثم يعقل بما يجعله الله في عقله من العبرة والقياس: أن الأعيان التي لم يشهدها هي

= خلقه. قيل: بحد؟ قال: بحد.» انظر: (الرد على المريسي) للدارمي مع عقائد السلف ص٣٨٢.

قال أبو يعلى (في إبطال التأويلات) المخطوط ص ٢٩٨: «فقد أطلق أحمد القول بإثبات الحد لله تعالى. وقد نفاه في رواية حنبل فقال: نحن نؤمن بأن الله على العرش كيف شاء وكما شاء بلا حد ولا صفة يبلغها واصف أو يحده بحد. فقد نفى الحد عنه على الصفة المذكورة، وهو الحد الذي يعلمه خلقه. ثم قال: وهذا معنى قول أحمد: له حد لا يعلمه إلا هو..» وراجع كلام المؤلف عليه فيما سبق. انظر: (بيان التلبيس) (ط) ١/ ٤٣٠ـ٤٤٦، ٢/ ١٦٩ـ١٨٠.

(١) العلوم الكلية: هي المعقولات الثابتة في النفس التي لا ينازع فيها عاقل. انظر: (درء التعارض) ٦/ ٣٨.

(٢) الحس: هو الإدراك بإحدى الحواس الخمس أو الفعل الذي تؤديه الحواس الخمس، وقد تسمى المشاعر، وهي البصر والسمع والذوق والشم واللمس، وتسمى الحواس الظاهرة. كما أن هناك إحساس باطني يطلقه بعضهم على الألم والحركة والتوازن. وبعضهم يجعل الإحساس الباطني هو الخيال والوهم، والحافظة والمتصرفة، والإحساس المشترك، وهو القوة التي ترتسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الظاهرة، وهناك من يسمي الإحساس الباطني أو الحواس الباطنة بالقوى الباطنة، فهي تقبل الصور المتأدية إليها من الحواس الظاهرة؛ فتجمعها وتحفظها، وتتصرف فيها، وبلا شك أن الحس وأدواته ما هي إلا آلة لإدراك العقل وسيأتي. انظر: (كشاف اصطلاحات الفنون) ١/ ٣٣١ـ٣٣٤، و(التعريفات) للجرجاني ص ٨٦، و(المعجم الفلسفي) لجميل صليبا ١/ ٤٦٧ـ٤٧١. وانظر: (الصحائف الإلهية) ص١٨٢، و(مقاصد الفلاسفة) للغزالي، القسم الثالث ص٤٦.

كالأعيان المشهودة في تلك الصفات. وعلم عقله بالتماثل والاختلاف كإحساسه بالأعيان، فقد يكون علماً قطعياً، وقد يكون ظناً غالباً، وقد يكون صواباً، وقد يكون خطأً، وكل من الحس والعقل يعرض له الغلط لأسباب، والناس متنازعون: أي الإدراكين أكمل: إدراك الحس أو العقل(١)؟ وأيهما الذي يرجح

---

(١) الحس كما سبق: الإدراك عن طريق الحواس الظاهرة أو الباطنة، والعقل: هو ما يقوم بترجمة معاني الحس، فالحس آلة لإدراك العقل، وغالباً ما يفيد الحس الجزم بالشيء حكمه جزئياً، وأما العقل فهو بعد الإحساس يفيد حكماً كلياً؛ فمثلاً النار تفيد الحس بأنها حارة وهو حكم جزئي. وأما إثبات أن كل نار فهي حارة فمستفاد للعقل وهو حكم كلي. انظر: (كشاف اصطلاحات الفنون) ١/ ٣٣٤ بتصرف.

كما أن هناك من يجعل الإدراك الحسي والعقلي متقابلين، فيجعلون الحس هو إدراك الشيء ومادته بإحدى الحواس الظاهرة، وأما العقلي فهو ما لا يدرك هو ولا مادته بتمامها بإحدى الحواس الظاهرة سواء أدرك بعض مادته أو لا. انظر: (كشاف اصطلاحات الفنون) ١/ ٣٣٤، و(الصحائف الإلهية) ص١٨١.

والعقل مأخوذ من عقال البعير يمنع ذوي العقول من العدول عن سواء السبيل ثم قال: «والصحيح أنه جوهر مجرد يدرك الغائبات بالوسائط، والمحسوسات بالمشاهدة» انظر: (التعريفات) للجرجاني ص ١٥٢.

والعقل الذي يدرك به معاني الصفات الحسنة وأضدادها وسائر الأخلال التي بها مدح وقدح كالصدق والكذب والكرم واللؤم والبر والفجور ونحو ذلك. وهذه المعاني قائمة بالشخص المحسوس وهي ليست محسوسة. انظر: (الدرء) ٦/ ٥٤.

والعقل اختلف المتكلمون في تفسيره، بل جعل بعضهم العقل له معاني متعددة، فقد كتب الفارابي مقالة في معاني العقل [مطبوعة ضمن مجموع من مؤلفات أبي نصر الفارابي] أورد فيها أقوال الفلاسفة والمتكلمين في معاني العقل. انظر: (المجموع من مؤلفات الفارابي) ص٤٥-٥٧ وربما خلط بعضهم بين =

على الآخر؟ وبكل حال فلا يقوم بنفسه قضية كلية عقلية ضرورية أو غير ضرورية إلا بتوسط قياس واعتبار؛ حتى مثل علمه بأن الواحد نصف الاثنين، وأن الجسم لا يكون في مكانين، وأن الضدين لا يجتمعان: هو في ذلك كله قد أدرك بحسه ذلك في بعض الأجسام والأجساد والألوان المتضادة، وعقل أن ما لم يحسه مثل ما أحسه في ذلك، وأن الحكم لا يفترق: واحد وواحد، وجسم وجسم، ولون ولون، وضد وضد: يحكم بذلك حكماً عاماً كلياً.

وإذا كان كذلك لم يكن له حجة عقلية في العلم الإلهي أصلاً إلا ولابد فيها من قضية كلية، والقضية الكلية لابد فيها من قياس الغائب على الشاهد[1]، فإن كان هذا باطلاً بطل جميع كلامهم بالأدلة العقلية في العلم الإلهي، وحينئذ فيبطل ما ذكروه في نفس الجسم وغيره، فلا يكون لهم جواب عما احتج به المنازع، وإن لم يكن باطلاً لم يكن له إبطال هذه الحجة بما ذكره من أن مضمونها قياس الغائب على الشاهد. فحاصله أنه إن

= تعريف العقل وبين وظائف العقل وما يقوم به وأقسامه ومراتبه، وبعضهم جعل التعريف في ماهية العقل وجوهره [هيئة، نور، جوهر بسيط أو مجرد آلة] وانظر: (المباحث المشرقية) للرازي ١/ ٤٨٥ هامش (٤).

(١) سبق تعريف القضية، والمراد بها ما يشمل لفظ الكل الذي يقاس فيه الغائب على الشاهد. مثال ذلك إذا قلنا: إن النار حارة، وذلك عن طريق القياس المشاهد باللمس، فنأخذ قضية كلية؛ وهي أن كل نار فهي حارة؛ قضية كلية بقياس الغائب على الشاهد.

كان ما يسلكونه من الطرق الكلامية العقلية في الإلهيات طرقًا صحيحة. فهذه الطريق منها فتكون حجة عليهم. وإن لم [تكن][1] صحيحة لم تكن حجة لهم، كما لا تكون عليهم، فلا يكون كلامهم حقاً دون كلام خصومهم، ولا يكون ما دفع به الضرورة التي ذكرها منازعوهم حقاً.

أن المنازعين للرازي في رفع الأيدي يستدلون بالأقيسة العقلية

الوجه السابع والثلاثون: أن المنازعين لهم يحتجون بالدلائل السمعية الكثيرة، وبما يذكرونه من الضرورة العقلية وبما ذكروه من الأقيسة العقلية. فإن كانت الأقيسة العقلية صحيحة كما تقدم ذكرها مقبولة في هذا الباب لم يجز رد ما يذكرونه من الأقيسة العقلية إلا بما يبين فساد القياس الخاص الذي أورده لا بمجرد كونه قياساً للغائب على الشاهد، وإن كانت مردودة كان ما يذكره النفاة كله مردوداً/ وحينئذ فتبقى الأدلة السمعية سليمة عن معارض عقلي، فيبطل ما يذكرونه من كونها عارضت القواطع العقلية[2] وحينئذ يمتنع تأويلها، ويجب اعتقاد مضمونها، ويكون ما ذكروه من الضرورة العقلية لا دليل على فسادها. وهذا بينٌ لمن تدبره، ومبناه على العدل والإنصاف. وقد قدمنا فيما مضى التنبيه على هذا، وأن مبنى كلامهم في

٣٩١/أ

---

(١) زيادة.

(٢) وهو قول عامة الأشاعرة أن الأدلة السمعية تؤول إذا عارضت القواطع العقلية. انظر تفصيل المؤلف رحمه الله في ذلك (في درءالتعارض) ١/ ١٩٤، ٢٨٠ـ٣٢٠ بل يشمل معظم كتاب (الدرء) وخاصة النصف الأول منه. فقد بين رحمه الله فساد العقليات التي يزعمون أنها معارضة لنصوص الشرع.

الإلهيات إنما هو القياس على ما وجدوه في المشهودات، لا طريق لهم غير ذلك أصلاً.

إذا كان رفع الأيدي يستلزم القائلين به التجسيم...

الوجه الثامن والثلاثون: أن القول بأن الله ليس بجسم ولا جوهر ولا متحيز ولا داخل العالم ولا خارجه ونحو ذلك، ليس هو قول أحد من سلف الأمة ولا أئمتها، ولا له أصل في شيء من كتب الله المنزلة ولا آثار أنبيائه، بل متواتر عن السلف والأئمة إنكار هذا الكلام وتبديع أهله، كما قال أبوالعباس بن سريج[1]: «توحيد أهل العلم وجماعة المسلمين: أشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله. وتوحيد أهل الباطل الخوض في الأعراض والأجسام، وإنما بعث النبي ﷺ بإنكار ذلك»[2] وذلك أن التوحيد الذي بعث الله به رسله هو عبادة الله وحده لا شريك له، وهو معنى شهادة أن لا إله إلا الله، وذلك يتضمن التوحيد بالقول والاعتقاد وبالإرادة والقصد: وأما الخوض في

---

(١) أحمد بن عمر بن سريج البغدادي أبو العباس شيخ الإسلام فقيه شافعي، قيل فيه إنه أفضل أصحاب الشافعي، له مصنفات كثيرة، كان يقال لابن سريج الباز الأشهب ولد سنة (٢٤٩هـ)، وتوفي ببغداد سنة (٣٠٦) انظر ترجمته (في طبقات الشافعية) ٣/ ٢١، و(وفيات الأعيان) ١/ ٦٦، و(سير أعلام النبلاء) ١٤/ ٢٠١، و(تذكرة الحفاظ) ٣/ ٨١١.

(٢) ذكر هذا القول عن ابن سريج أبو إسماعيل الهروي (في كتابه ذم الكلام) من طريقه «حدثني طيب بن أحمد حدثنا محمد بن الحسين سمعت أبا نصر .. يقول سمعت أبي يقول لأبي العباس ابن سريج: ما التوحيد؟ قال: توحيد أهل العلم...» إلخ. انظر: (ذم الكلام) مخطوط ص٣٨٧. كما ذكره المؤلف رحمه الله (في الدرء) ٧/ ١٨٥ في نقله من كتاب (ذم الكلام) للهروي.

الأعراض والأجسام كما خاض فيه المتكلمون كقولهم: ليس بجسم ولا عرض ونحو ذلك، فأول من ابتدعه في الإسلام الجهمية وأتباعهم من المعتزلة، لا يعرف في هذه الأمة حدوث القول في الله بأنه ليس بجسم ولا جوهر ونحو ذلك من جهة هؤلاء. وكذلك الاستدلال على حدوث العالم بطريق الجسم والعرض إنما ابتدعها في الإسلام هؤلاء. وهذا أصل علم الكلام الذي أطبق على ذمه أئمة الإسلام من الأولين والآخرين. ولما ابتدع هؤلاء القول بأنه ليس بجسم ولا جوهر عارضهم الطائفة الأخرى من الشيعة وغيرهم، فقالوا: بل هو جسم.

والسلف والأئمة لم يثبتوا هذه الأسماء لله ولا نفوها عنه، لما في كلٍّ من الإثبات والنفي من الابتداع في الدين من إجمال واشتراك، ويثبت به باطل، وينفى به حق، مع أن السلف والأئمة لم يختلفوا أن نفاة الجسم أعظم ضلالاً وابتداعًا من مثبتيه؛ بل الأئمة والسلف تواتر عنهم من[1] ذم الجهمية ما لا يحصيه إلا الله، ولهم أيضًا كلام في ذم المشبهة، لكن أقل من ذم الجهمية بكثير. وأما لفظ «الجسم» فلا يحفظ عن أحد منهم ذمه ولا إنكاره، كما لا يحفظ عنهم مدحه وإقراره. ولكن المحفوظ عنهم من الألفاظ الإثبات. فقول نفاة الجسم: إنها[2] هي التجسيم، ويعدون أعلام الدين وأئمة الدين من المجسمين

---

(١) في (ل): من ساقطة، والتصويب من (ط).

(٢) أي ألفاظ الإثبات.

والمشبهين، كما هو موجود في كتب مقالاتهم[1]، كما يعدون منهم مالكاً وأصحابه وحماد بن سلمة وأضرابه[2] والشافعي وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه[3]، وأمثال هؤلاء الأئمة.

ولما تكلم بنفي الجسم أبو الهذيل إمام المعتزلة وأتباعه وتكلم بإثباته[4] هشام بن الحكم[5] وأشياعه قال هؤلاء: «الجسم هو/ الموجود، وهو القائم بنفسه، ولا يعني بالجسم إلا القائم بنفسه[6] ولا يعقل قائم بنفسه إلا الجسم». وقالوا: دعوى

٣٩١/ب

---

(١) كثير من الأشاعرة يسمون من يثبت أن الله مستوٍ على العرش«مجسمة» انظر مثلا: (أصول الدين) للبزدوي ص٢٨.

(٢) في (ط): وأصحابه.

(٣) هو إسحاق بن إبراهيم بن مخلد الحافظ أبو يعقوب الحنظلي بن راهويه، أحد الأئمة الأعلام عالم المشرق، قال الإمام أحمد: لا أعلم بالعراق له نظيراً» حدث عنه خلق كثير منهم البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي، ولد سنة (٢٦١هـ) وتوفي سنة (٢٣٨هـ) انظر: (تاريخ بغداد) ٦/ ٣٤٥، و(سيرأعلام النبلاء) ١١/٣٥٨، و(وفيات الأعيان) ١/ ١٩٩، و(البداية والنهاية) ١/ ٢١٦.

(٤) في (ط): في إثباته.

(٥) هشام بن الحكم أبو محمد بن شيبان من أهل الكوفة سكن بغداد، من كبار الرافضة ومشاهيرهم وكان مجسمًا، قال ابن قتيبة في كتاب (مختلف الحديث): «كان من الغلاة ويقول بالجبر الشديد» وإليه تنسب الهاشمية من الرافضة، وهم يزعمون أن معبودهم جسم له نهاية، له مصنفات كثيرة ذكر شيئاً منها ابن النديم (في الفهرست) مات سنه (٢٩٩هـ) وقيل (٢٧٩) انظر: (سير أعلام النبلاء) ١٠/ ٥٤٣، و(الفهرست) ٢٤٩، و(لسان الميزان) ٦/ ١٩٤، انظر: (مختلف الحديث) ص ٩٩.

(٦) انظر قول هشام بن الحكم (في كتاب المقالات) تحقيق هلموت ص ٥٩، ٣٠٤، ٥٢١، وانظر رد المعتزلة على المجسمة (شرح الأصول الخمسة) للقاضي عبدالجبار ص٢١٦ ـ ٢١٩.

وجود قائم بنفسه ليس بجسم كدعوى قائم بنفسه لا تقوم به صفة. فإن المعتزلة يقولون: إن الباري تعالى قائم بنفسه، وأنه يمتنع أن يكون محلاً للصفات والحوادث[(١)]. قالوا: وهذان مثل دعوى قائم بنفسه لا يباين غيره ولا يتميز عنه. قالوا: وإثبات موجود قائم بنفسه ليس هو جسماً ولا يقوم به صفة مثل إثبات قائم بنفسه، ليس حياً ولا ميتاً ولا عالماً ولا جاهلاً ولا قادراً ولا عاجزاً كما يقوله من يقوله من الملاحدة والفلاسفة. وهذا كله جحد لما يعلم بضرورة العقل ومخالفة للبديهة والحس. وما زال الأئمة يصفون الجهمية بأنها مخالفة للعقول، وأن العقل يعلم أنهم يصفون العدم لا الوجود، ولهذا عندهم نفاة التجسيم من المجسمة لموافقتهم لهم في أصل الإثبات، وإن خالفوهم في بعض التفاصيل[(٢)].

وإذا كان كذلك فهذا الذي [جعله][(٣)] مستنداً للداعين من الأولين والآخرين أنه هو الرجوع إلى القياس العقلي[(٤)]، وهو

(١) قال القاضي عبدالجبار (في الأصول الخمسة) ص٢٠١: «وجملة القول في ذلك [الصفات: هو أنه تعالى لو كان حياً بحياة، والحياة لا يصح الإدراك بها إلا بعد استعمال محلها في الإدراك ضرباً من الاستعمال، لوجب أن يكون القديم تعالى جسماً وذلك محال. وكذلك الكلام في القدرة...» وانظر: (الملل والنحل) ١/ ٤٤، ٤٥، و(الغنية في أصول الدين) ص٧٣. وانظر تفصيل ذلك (في الفتاوى) ٥/ ٥٢٨ وما بعدها.

(٢) المراد أنهم شبهوا أولاً، ثم نفوا ثانياً؛ أي وقع في نفوسهم التجسيم ثم نفوه.

(٣) زيادة من حاشية (ط).

(٤) وهو قوله (في النهاية)، وقد سبق ص٤٤٤، والجواب عما تمسكوا به من الإشارة إلى فوق سببه الإلف والعادة وجريان الناس على ذلك، فإنهم ما شاهدوا =

قياس ما غاب عنهم من الموجود على ما شاهدوه لا ينافي ما ذكروه من أن ذلك يقتضي علمهم الضروري، بأن الذي يدعى ويسأل هو في جهة فوق؛ لأن العلوم الضرورية الكلية لا بد فيها من قياس كما تقدم، وهم كما قد يقولون: يعلم بالضرورة أن الله فوق، ويقولون أيضاً: يعلم بالضرورة أن ما لا يكون داخل العالم ولا خارجه فإنه معدوم. ويقول من يفهم معنى الجسم على اصطلاح المتكلمين: يعلم بالضرورة أنه لا يكون موجود قائم بنفسه إلا ما سميتموه الجسم. ويقولون: كل من رجع إلى فطرته، وفهم معنى ذلك، ولم يصده عن موجب الفطرة ظن التقليد أو أقيسة فاسدة وهوى من تعصب للمذهب المألوف، فإنه يعلم ذلك، ويثبتون ذلك أيضاً بالمقاييس العقلية التي هي أقوى من مقاييس النفاة.

وإذا كان كذلك فنفي التجسيم لا يمكن أن يكون بنص ولا إجماع، بل ولا بأثر عن أحد من سلف الأمة وأئمتها، وليس مع نفاته إلا مجرد ما يذكرونه من الأقيسة العقلية. فإذا كان رفع الأيدي إلى السماء في الدعاء مستلزماً لاعتقاد الدعاة التجسيم، وهم يثبتون ذلك بالأقيسة العقلية أيضاً، كان جانبهم أرجح لو لم يجيبوا عن حجج النفاة. فكيف إذا أجابوا عنها، وإذا بينوا أن نقيض قولهم مستلزم للتعطيل: لتعطيل وجود الباري ذاته وصفاته، وتعطيل معرفته وعبادته ودعائه.

= عالماً قادراً حياً إلا جسماً.

ليس قول القائلين برفع الأيدي يستلزم التجسيم...

الوجه التاسع والثلاثون: أن يقال: ليس قول القائل بأن رفع الأيدي إلى السماء مستلزم التجسيم بأعظم مما يقال لكل من أثبت شيئاً من الأسماء والصفات، فإن الملاحدة من المتفلسفة وأتباعهم الذين يجمعون بين النقيضين، فيقولون: لا موجود ولا معدوم ولا حي ولا ميت. أو يقولون لا يقال موجود ولا معدوم ولا حي ولا ميت، يزعمون أن هذه الأسماء لا تقال إلا لما هو جسم، ونفاة الصفات من العلم والقدرة وغيرها يقولون: إن هذه الصفات لا تقوم إلا بجسم، ومنكرو الرؤية والقائلون بخلق القرآن يقولون: لا يمكن أن يرى إلا جسم، ولا يقوم الكلام إلا بجسم/ ، وهم يبينون ذلك أعظم من بيان هذا المؤسس: أن الرافعين لأيديهم في الدعاء مستندهم اعتقاد أن المدعو جسم.

١/٣٩٢

وحينئذ فلا يخلو إما أن يكون ما ذكره النفاة من لزوم التجسيم لهؤلاء المثبتة حقاً أو باطلاً. فإن كان ذلك حقاً كان التجسيم حقاً، إذ الإثبات للأسماء والصفات حق معلوم بالضرورة العقلية وبالنصوص السمعية. وقول النفاة مستلزم للجمع بين النقيضين ولغير ذلك من السفسطة. وإن كان ما يذكره هؤلاء النفاة من لزوم التجسيم باطلاً فانتفاء هذا اللازم في حق الداعين أولى وأوكد.

حجج المثبتين أعظم من حجج النفاة

الوجه الأربعون: أن يقال: ومن المعلوم أن هذا الباب كثيراً ما يقال فيه إن الناس يتناقضون فيه، فيثبت أحدهما شيئاً من وجود واجب أو اسم أو صفة وينفي لوازمه. أو ينفي الجسم

ونحوه ويثبت ملازمه، ولا ريب أن باب الإثبات حجته العقلية الضرورية والنظرية أعظم من حجج النفي. فإن النفاة ليس معهم حجج ضرورية، وليس معهم قياس عقلي، إلا ومع أولئك ما هو أقوى وأكثر. هذا إذا لم يعرف الإنسان القدح في مقاييسهم، وإلا فمن عرف القدح فيها تبين له أن حاصلها تهويل لا تحصيل. وأما الحجج السمعية فهي مع المثبتة أضعافاً مضاعفة، وليس مع النفاة ما يفيد ظناً.

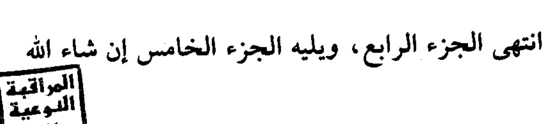
وإذا كان كذلك فالذي تسميه النفاة تجسيماً إذا كان لازماً أمكن المثبتة أن تلتزمه، ويكون مقرره الأدلة العقلية والسمعية. وأما النفاة فلا يمكنهم النفي إلا إذا تركوا العقل والسمع، وهذه حال أهل النار الذين قالوا: ﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ۝١٠﴾ [الملك: ١٠] وإذا لم يكن لازماً لم يحتج إلى إثباته، وإن دفع الشك في لزومه وكان في تناقض المثبت[1] مع نفي الجسم قولان، فلا ريب أن تناقض المثبت أقل بكثير من تناقض النافي، ومتابعته الأدلة السمعية والعقلية أكثر، وتقريره للفطرة والشرعة أظهر. وإذا كان ما في جانبه من الخطأ أقل لم يجز أن يرجع إلى من خطؤه أكثر، بل على ذلك[2] أن يوافقه على ما معه من الصواب ثم إن رجعا جميعا إلى تمام الصواب، وإلا كان استكثارهما من الصواب أولى وأحب من استكثار الخطأ.

---

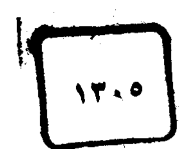
(١) أي المثبت للعلو.

(٢) أي النافي.

فهرس موضوعات الجزء الرابع



انتهى الجزء الرابع، ويليه الجزء الخامس إن شاء الله





٢٦٠